



Kriterien für ethische Entscheidungsprozesse in unseren Kirchen

**Konsultationstagung der
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
in Baden-Württemberg in
Zusammenarbeit mit der
Evangelischen Akademie Baden
24.–26. August 1978**

Inhaltsverzeichnis

Wilhelm Korff	Allgemeine Kriterien für ethische Entscheidungsprozesse	1
Heinz Eduard Tödt	Grundzüge und Kriterien evangelisch- ethischer Urteilsfindung Überlegungen im Blick auf Stellungnahmen der Kirchen zu dem Plan eines Kernkraft- werkes in Wyhl am Oberrhein	74
Gemeinsamer Brief	der katholischen und evangelischen Bischöfe in Baden-Württemberg an die Gemeinden zu Fragen der Kernenergie	126
Helmut Aichelin	Gemeinsame Prinzipien bei der Erar- beitung von ethischen Entscheidungen Auswertung der Tagung	128
Alfred Weitmann	Rückblick und Ausblick	137

Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
in Baden-Württemberg

Geschäftsstelle: Obere Gasse 8, 7407 Rottenburg a.N.1

Wilhelm Korff

Allgemeine Kriterien für
ethische Entscheidungsprozesse

Alfons Auer zugeeignet



I n h a l t

1. Teil

Der generelle Begründungszusammenhang sittlichen Urteilens

- | | |
|--|----|
| 1. Die Differenz von Gut und Böse als Grund allen ethischen Fragens. | 1 |
| 2. Teleologische und deontologische Begründung sittlicher Urteile. | 5 |
| 3. Die allgemeine Vorzugsregel. | 8 |
| 4. Die normative Aufgegebenheit des Menschen als Teilhabe an der Ordnungsvernunft und am Vollendungswillen Gottes. | 10 |
| 5. Gehorsamsverantwortung vor und Gestaltungsverantwortung für Normen. | 15 |

2. Teil

Die traditionellen Auslegungsschlüssel der katholischen Moraltheologie im Anspruch heutigen ethischen Fragens

- | | |
|---|----|
| 1. Die Lehre von der Epikie. Epikie und Gewissensfreiheit. Die "personale" Vorzugsregel. | 20 |
| 2. Die Lehre von den Circumstantiae: Der sittlich gute Wille und die sittlich richtige Tat. | 29 |

3. Das ethische Problem der friedlichen Nutzung von Kernenergie als Anwendungsmodell der Circumstantiae-Lehre	32
a) die ethisch grundlegende Frage im Hinblick auf das Problem Energiegewinnung überhaupt: Steigerung oder Begrenzung?	33
b) Kernenergie - ja oder nein?	36
c) Der Streit um die konkreten Bedingungen der Anlage von Kernkraftwerken	39
4. Spezielle Vorzugsregeln bei der Abwägung von Umständen	41
a) Ranghöhe und Dringlichkeit	42
b) Gemeinwohl, Eigenwohl, Wohl der Gesamtökologie	45
c) Kriterien für die Inkaufnahme von Übeln	52

3. Teil

Das Problem der theologischen Legitimation des ethischen Kompromisses	66
--	-----------

1. Teil

Der generelle Begründungszusammenhang sittlichen Urteilens

1. Die Differenz von Gut und Böse als Grund allen ethischen Fragens

Alles menschliche Handeln drängt nach ethischer Legitimation. Als sich selbst aufgegebenes und sich selbst zugelastetes Wesen sieht sich der Mensch Kraft seiner Vernunft durch eben diese ihm eigene Vernunft in Verantwortung genommen. Sein Tun steht unter der Differenz von gut und böse. Diese Differenz ist für menschliches Handeln ebenso konstitutiv wie für menschliches Erkennen die Differenz von wahr und falsch. Die Vernunft will sich nicht gegen sich selbst widersprüchlich vollziehen. Das erste und allgemeinste ethische Prinzip, Kern der ganzen lex-naturalis-Lehre des Thomas von Aquin, nämlich: das Gute ist zu tun und anzustreben, das Böse ist zu meiden¹⁾, folgt letztlich dem selben Satz vom Widerspruch, aus dem auch für die theoretische Vernunft die Differenz von wahr und falsch hervorgeht.²⁾ Ich kann nicht ein und denselben Sachverhalt unter Heranziehung ein und derselben Gründe zugleich als wahr und als falsch bezeichnen. Und ich kann ebensowenig ein bestimmtes Tun unter Heranziehung ein und derselben Gründe als sittlich gut und zugleich als sittlich schlecht, als böse

-
- 1) "Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum." (Summa Theologiae I-II, 94, 2) Der diesem Prinzip eigene Forderungscharakter - Thomas bezeichnet es als primum praeceptum (!) - macht zugleich deutlich, daß das zu meidende malum hier das "malum morale" und damit das Böse und nicht nur das "malum physicum", also irgendwelche physischen Übel, meint. Zur weitergehenden Unterscheidung zwischen sittlich gut und sittlich richtig bzw. zwischen sittlich schlecht (= böse) und sittlich falsch vgl. unten Seite
 - 2) "Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota." Beide folgen dem keines weiteren Beweises bedürftigen Grundsatz "non est simul affirmare et negare", "man kann etwas nicht zugleich bejahen und verneinen". (ebd.)

bezeichnen. Die Vernunft will also auch im Tun Übereinstimmung mit sich selbst erfahren, mit den Gründen, die sich ihr zeigen. Von daher gewinnen wir noch vor jeder weiteren inhaltlichen Bestimmung zugleich bereits einen formalen, am subjektiven Vernunftvollzug des einzelnen gewonnenen Begriff von Schuld. Schuld ist Handeln gegen eigene bessere Überzeugung und Einsicht.

Nun zeigt sich freilich sogleich, daß es mit der konkreten Bestimmung dessen, was jeweils als gut bzw. als böse anzusehen ist, sehr viel schwieriger bestellt ist als mit der Bestimmung von wahr und falsch. Der Mensch steht im Widerstreit von Interessen und Gütern. Er hat tausend Gründe. Er muß zwischen ihnen abwägen und Vorzugsordnungen setzen und er muß schließlich das als je besser Erfahrene real wirksam werden lassen können. Mathematik sei im Grunde doch eine einfachere Sache als Moral. Diese Bemerkung stammt von dem sowjetischen Ministerpräsidenten Kossygin. Und sie entspricht der des Aristoteles, der zu Anfang seiner Nikomachischen Ethik betont, daß Ethik eine Wissenschaft für Fortgeschrittene sei, für solche, die schon Lebenserfahrung haben, weil das durch sie vermittelte Wissen selbst wiederum handlungsbezogenes Wissen ist, das den am "wirklichen Leben" geschul-³⁾ten Menschen bereits voraussetzt.

Ein schwieriges Geschäft, aber eben doch nicht einfach an Experten zu delegieren. Jeder Mensch muß handeln und über Handeln urteilen. Er will Klarheit haben. Er will zu möglichst eindeutigen Abgrenzungen zwischen Gut und Böse kommen. Gerade dabei aber kommt es angesichts der Komplexität menschlicher Handlungsbedingungen allzu leicht zu Vereinfachungen. Man will das Böse dingfest machen, man sucht es gleichsam zu faktorisieren, indem man bestimmte Neigungen und Antriebe mit ihm gleichsetzt, so etwa stoischem Muster

3) Nikomachische Ethik 1095a

folgend mit der Konkupiszenz oder, gewissen antiautoritär-gestimmten Frustrationshypothesen gemäß, mit der Aggression oder schließlich in Konsequenz eines personalistisch-ontologisierenden Handlungsverständnisses, mit dem sachhaft-gebrauchenden, "funktionalverdinglichenden" Umgang des Menschen mit dem Menschen. - Man will es darüber hinaus auch möglichst personal namhaft machen. Man sucht nach den Bösen in der Gesellschaft, seien es nun für die einen die Etablierten und Mächtigen oder für die anderen die Aussenseiter und Nonkonformisten. Man grenzt Strukturen und Milieus als verdächtig aus, man baut Feindbilder auf. Der Beispiele gibt es genug.

Aber eben das inkarnierte Böse gibt es nicht. Kein noch so böses Verhalten ist nach allen Seiten hin ein Übel und auch die beste Tat hat noch negative Konsequenzen. Das betrifft das einzelne Handeln, um wieviel mehr noch den einzelnen Menschen selbst in der Komplexität seiner Antriebe.

Um hier Klarheit zu gewinnen, falsche Prämissen zu entlarven, Vorurteile und Klischees abzubauen und zu sachgerechten Entscheidungen zu kommen, bedarf es der Erarbeitung von Kriterien, die als operationale Handlungsregeln ihrerseits konkreter sind als das bereits genannte Grundkriterium der *prima principia communissima*, also als die aus dem Kontradiktionsprinzip folgende generelle Differenzsetzung von Gut und Böse.

- Diese Kriterien müssen erstens kommunikabel sein, d.h. für jedermann verstehbar, überprüfbar und nachvollziehbar. Dies muß letztlich auch für solche Kriterien gelten, die vom Kontext des Glaubens her gewonnen sind, soll sich Glaube mit dem Anspruch auf Universalität geltend machen. "Es gibt Mysterien des Glaubens, es kann aber keine mysteriösenhaften sittliche Handlungsnorm geben, deren Richtigkeit

im zwischenmenschlichen Handeln nicht positiv einsehbar und eindeutig bestimmbar wäre."⁴⁾

- Sie müssen ferner einen gewissen Allgemeinheitsgrad haben, d.h. sie müssen für eine Vielfalt gleichgelagerter Fälle gelten.
- Entsprechend müssen sie drittens jederzeit an einem konkreten, relativ beliebig ausgewählten Fallkomplex gewonnen werden können und auf ihn anwendbar sein.

Genau dies haben wir uns im Rahmen dieser Tagung zur Aufgabe gestellt: Allgemeine Kriterien für ethische Entscheidungsprozesse entfaltet am Testfall Wyhl.

Dieser Fall erscheint mir deshalb besonders dankbar, weil hier gleich auf mehreren Ebenen miteinander konkurrierende Interessenkonstellationen, Vorzugsordnungen und Wertungen in ihrer ethischen Relevanz andrängen. Da geht es zum Beispiel um das Für und Wider der friedlichen Nutzung von Kernenergie überhaupt und damit um das Problem der moralischen Vertretbarkeit der Errichtung von Kernkraftwerken als solches. Aber es geht darüber hinaus auch um das Problem der konkreten Bedingungen ihrer Verwirklichung, um Dichte, Größenordnung und Standortbestimmung, um Probleme der Endlagerung radioaktiver Abfallprodukte usw. Dabei kommen zwangsläufig vielfältige Interessen ins Spiel, und zwar generelle, das Allgemeinwohl betreffende ebenso wie Gruppeninteressen, ökologische ebenso wie ökonomische und politische, Interessen der Umweltschützer, der regionalen und lokalen Wirtschaft, der Industrie wie der Landwirtschaft, legitime politische Interessen ebenso wie das Interesse von Systemveränderern. Hinzu kommt das weitere politische Problem, das sich mit der Entwicklung von Bürger-

4) F.Böckle, Unfehlbare Normen?, in: H.Küng (Hrsg.), Unfehlbar?, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, 280-304, hier 289

initiativen stellt. Wie lassen sich Konfrontationen zwischen dem Willen parlamentarisch gewählter Regierungen und einer ihnen gegenüberstehenden Willensbildung von unten ethisch lösen? Wie weit geht das Recht der unmittelbaren Aktivitäten der Bürger und welchen moralischen und rechtlichen Normen untersteht die Regierung in der Begegnung mit solchen Bürgerinitiativen? Hier steht vor allem das ethische Problem der Verhältnismäßigkeit der Mittel zur Debatte.

2. Teleologische und deontologische Begründung sittlicher Urteile

Letztlich geht es in all dem um das Problem der Güterabwägung als der entscheidenden Vollzugsweise zur Begründung und Gewinnung sittlich normativer Urteile. Ein Problem, das sich als solches, unabhängig von der ganz anderen und darin noch gänzlich offen bleibenden Frage nach dem allgemeinen letzten Verpflichtungsgrund sittlichen Handelns, in jedem konkreten Fall immer neu stellt. Hierbei lassen sich, wie B.Schüller in seinen Untersuchungen gezeigt hat, in der langen Tradition katholischer Moralthologie wesentlich zwei Argumentationstypen herauschälen, die bemerkenswerterweise auch in der modernen Ethikdiskussion im Rahmen der sogenannten analytischen Ethik eine zentrale Rolle spielen.⁵⁾ Bei diesen beiden Argumentationstypen geht es einmal um die sogenannte teleologische Begründung und zum anderen um die deontologische Begründung sittlichen Handelns. Als teleologisch (von telos = Ziel) bezeichnet man jene Argumentation, die davon ausgeht, daß sich die sittliche Gestalt einer Handlung, ihr ethisches telos, nicht monokausal von dem durch sie unmittelbar intendierten jeweiligen Gut (beispielsweise von dem der Wahrheit, der Gesundheit, dem Leben usw.) her bestimmen läßt, sondern sich wesentlich erst aus dem Gesamtkontext ihrer Umstände, ihrer

5) B.Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie, Düsseldorf 1973

Bedingungen und Konsequenzen ergibt. Entsprechend kann denn auch der sittliche Anspruch von Normen nur unter gleichzeitiger Berücksichtigung aller voraussehbaren Umstände und Folgen des durch sie geregelten Handelns begründet werden. Das aber heißt, jeder konkrete normative Anspruch erweist sich durchgängig als bedingte, konditionale Größe. Als deontologisch (von deon = Pflicht) hingegen bezeichnet man jene Argumentation, die davon ausgeht, daß es Forderungen gibt, die universale Gültigkeit beanspruchen und den Menschen deshalb ausnahmslos in Pflicht nehmen. Diese Argumentation schließt zwar nicht aus, daß viele Forderungen darüberhinaus zusätzlicher teleologischer und sie darin in ihrem Anspruch einschränkender Begründungen bedürfen, sie verneint aber, daß dies allgemein so sei.

Nun zeigt sich in der Tat, daß es Forderungen gibt, die sich mit solch unabweisbar universalem Anspruch und somit deontologisch geltend machen. So die bereits genannten formal-ethisch ausgerichteten ersten Handlungsprinzipien, das Gute ist zu tun und anzustreben, das Böse ist zu lassen. Sie gelten ausnahmslos und für immer. Aber auch solche, die dem anzustrebenden Guten eine letzte grundlegende material-ethische Bestimmung zu geben suchen, wie das christliche Gebot der Liebe als "erstes und höchstes Gebot" oder die kantische Forderung, den Menschen niemals "bloß als Mittel" zu gebrauchen, sondern zugleich jederzeit als "Zweck an sich selbst" zu respektieren. Richtmaß ist hier die unantastbare Würde der menschlichen Person, eine Forderung, wie sie selbst in die Rechtsgestaltung der modernen Verfassungen eingegangen ist.

Genügt dies jedoch schon als Regulativ für konkretes Handeln? Wissen wir damit bereits, was Respektierung der Menschenwürde konkret bedeutet? Ist von daher zum Beispiel die Tötung eines Menschen oder der Entzug seiner Freiheit oder anderer sich

aus dem Gedanken der Menschenwürde ergebender Rechte in jedem Falle und unter allen Umständen widersittlich? Bedarf es hier, um überhaupt zu klären, in unmittelbare Praxis umsetzbaren ethisch verbindlichen Antworten zu kommen, im konkreten Fall nicht doch sofort wiederum zusätzlicher teleologischer Argumente, die angesichts der Konkurrenz gegebener Interessen, Werte und Güter diese gegeneinander abwägen und darin dem jeweils Unerlässlicheren und damit Wichtigeren den Vorzug geben? - Aber bleibt eben dann nicht auch umgekehrt - um hier die Gegenprobe zu machen - jede teleologische, auf Konkretisierung des normativ Verbindlichen gerichtete Argumentation zugleich wesentlich auf das Apriori der deontologisch übergreifenden Forderung als deren kritischem Stimulans zurückverwiesen, will sie sich nicht in der Sophistik willkürlicher Vorzugssetzungen verlieren.

Gerade dies aber macht jetzt deutlich, daß sich teleologische und deontologische Argumentation keineswegs ausschließen müssen, sondern im Grunde aufeinander verwiesen bleiben. Der universale und unbedingte Forderungscharakter der *prima principia communissima*, des Liebesgebotes, des kategorischen Imperativs bleibt in seinem deontologischen Anspruch auch im Rahmen teleologischer Argumentation als deren wesentliches und notwendiges ethisches *Movens* vorausgesetzt, wie sich auch umgekehrt der deontologische Anspruch als solcher nur dort ethisch real geltend machen kann, wo er teleologisch eingelöst wird. Tatsächliche Probleme entstehen demgegenüber erst dort, wo der zur Sicherung und Wahrung eines menschlichen Teilgutes teleologisch eingelöste deontologische Anspruch selbst nochmals als ausnahmslos verbindlich ausgegeben und in seiner auf dieses Teilgut bezogenen Bedingtheit als deontologische Forderung deklariert wird. Genau dies aber trifft für bestimmte normative Positionen der traditionellen katholischen Morallehre in der Tat zu.⁶⁾ Zwar hat auch die katho-

6) Zum folgenden auch F.Böckle, *Unfehlbare Normen?* a.a.O.284f.

lische Moralthologie um den Bedingtheitscharakter ethischer Weisungen im Prinzip immer schon gewußt - sie spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von der *moralitas conditionata* ethischer Forderungen - glaubte aber andererseits, bestimmte Forderungen, sei es aus vermeintlich naturrechtlich oder sei es aus vermeintlich biblisch fundierten Gründen, davon ausnehmen zu müssen, so insbesondere das absolute Verbot der Tötung werdenden menschlichen Lebens selbst im Falle medizinischer Indikation, das Verbot der Falschaussage und das Verbot jedes der Zeugung widersprechenden Geschlechtsaktes (und damit der Empfängnisverhütung, der Masturbation und der Homosexualität). Hier spricht man von *moralitas absoluta* bzw. von *malitia intrinseca absoluta*. Demgegenüber setzt sich heute, noch vor jeder weiteren Frage nach der Richtigkeit der für die Verwerflichkeit solcher Handlungen angeführten naturrechtlichen bzw. biblischen Begründungen, unter den katholischen Moralthologen immer mehr die Überzeugung durch, daß es sich auch hier in jedem Falle um konditionierte Güter handelt, die mittels dieser Verbote geschützt werden sollen, insofern also auch mit anderen, gegebenenfalls konkurrierenden Gütern in Abwägung gebracht werden müssen.

3. Die allgemeine Vorzugsregel

Konkrete Moralität ist immer konditionierte Moralität. Eine Einsicht, von der bereits die *lex-naturalis*-Lehre des Thomas von Aquin letztlich bestimmt ist. Was immer der Mensch nach Thomas Kraft seiner "*inclinationes naturales*", seiner "natürlichen Hinneigungen" zur Selbsterhaltung und Arterhaltung, seiner Tendenz zur Vergesellschaftung, seines elementaren Bedürfnisses nach Wahrheit, seiner Transzendenzverwiesenheit als gut ergreift und darin allgemein als gut zu bewahren sucht, sind ausschließlich bedingte, geschaffene und damit begrenzte

Güter. Entsprechend nehmen dann aber auch alle der Sicherung dieser Güter geltenden konkreten Normen und Vorschriften notwendig so viele kontingente Bedingungen in sich auf, daß sie nicht einfach schlechthin gelten, sondern durchgängig "ut in pluribus", als in der Regel, als zumeist, als in der Mehrzahl der Fälle gültig zu betrachten sind.⁷⁾ Anders gewendet: als bedingtes Wesen in einer bedingten Welt kann der Mensch das jeweils unbedingt anzustrebende und zu tuende "bonum" im Sinne der prima principia immer nur an und in den "bona" verwirklichen. Gerade weil nun aber diese "bona" kontingente, bedingte Güter sind, kommt es immer wieder dazu, daß sie unter bestimmten gegebenen Umständen einander ausschließen, so daß sie sich nicht gleichzeitig verwirklichen lassen. Die Lösung liegt dann darin, daß dem unter diesen Umständen jeweils ethisch geboteneren der Vorzug zu geben und Handlungspriorität einzuräumen ist: "Vor zwei miteinander konkurrierende, einander ausschließende Werte gestellt, hat der Mensch zu prüfen, welcher von beiden den Vorzug verdient und den handelnd zu verwirklichen."⁸⁾ Nun ist aber mit der Feststellung der tatsächlichen Vorzugswürdigkeit eines bestimmten Gutes in einem konkreten Fall nicht auch schon dessen Kontingenzstruktur als solche aufgehoben, d.h. unter veränderten Voraussetzungen muß es gegebenenfalls einem anderen wiederum nachgesetzt werden. Das gilt selbst noch im Hinblick auf das an der Unantastbarkeit der menschlichen Würde teilhabende Leben des einzelnen. Unter dieser Voraussetzung aber ist kein dem menschlichen Handeln vorgegebenes geschaffenes Gut denkbar, das, gleichgültig unter welchen Bedingungen, für sich schlechthin ausnahmslose, absolute Geltung beanspruchen könnte. "Damit wird", wie Böckle hier mit Recht betont, "weder die Relevanz verpflichtender Güter und Werte angezweifelt, noch werden allgemein verbindliche

7) Vgl. S.Th. I-II, 94, 4 u. 5

8) B.Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1-23, 4

Normen bestritten". Bestritten wird vielmehr lediglich, daß ein bestimmtes, auf die Verwirklichung eines Guten gerichtetes Verhalten so geregelt werden kann, daß es "unabhängig von jeder möglichen Bedingung und damit ausnahmslos (absolut) als geboten oder verboten gelten müßte".⁹⁾

4. Die normative Aufgegebenheit des Menschen als Teilhabe an der Ordnungsvernunft und am Vollendungswillen Gottes

Dieser konditionale Verbindlichkeitsstatus jeglicher konkreter sittlicher Normierung wird nun aber auch im Anspruch der Offenbarung, der Selbstmitteilung und Selbsterschließung Gottes, nicht aufgehoben. Was hier vielmehr geschieht, ist zunächst etwas ganz anderes und sehr viel entscheidenderes, nämlich die fundamentale Gleichsetzung des Guten mit dem Willen Gottes. Gott will das Gute und haßt das Böse. Von daher können jetzt die fundamentalen Güter des Menschen und die sie sichernden Ordnungsgestaltungen zugleich, wie dies insbesondere der Dekalog zeigt, als unmittelbarer Ausdruck des Willens Gottes erfahren und aufgenommen werden. Das "Du sollst" und "Du sollst nicht" findet erst jetzt seinen absoluten, unbedingten Grund. Gott selbst ist es, der mich in meinen Ordnungsgestaltungen in Pflicht nimmt. Man hat in diesem Zusammenhang mit Recht darauf hingewiesen, und darin ist sich die gesamte moraltheologische Tradition seit den frühen Kirchenvätern einig, daß die ethischen Forderungen des Dekalogs und ihre konstruktive Zusammenfassung im Liebesgebot letztlich nichts anderes beinhalten als das, was der Mensch auch bereits seiner natürlichen ethischen Ausstattung nach als gut ergreift. Die genannten ethischen Forderungen wollen die sittliche Vernunft des Menschen - und hierauf kommt es uns in diesem Zusammenhang an - also gerade nicht überfremden, sondern dieser vielmehr, angesichts der erbsündlichen

9) F.Böckle, Unfehlbare Normen? a.a.O. 283

Geschwächtheit des Menschen, wieder zu ihrer eigenen ursprünglichen, natürlichen Ausrichtung und Bestimmung verhelfen, indem sie diese zugleich als gottgewollte Bestimmung, als unmittelbaren und unbedingten Ausdruck des Willens Gottes zu erkennen geben. Darin ist aber doch jetzt zugleich festgehalten, daß das konkrete Finden des Guten und damit das konkrete Erfassen des Willens Gottes, dem Menschen keineswegs von Gott abgenommen wird, sondern in seine wesenhafte und ureigene Kompetenz gelegt bleibt. Ja, diese Kompetenz erstreckt sich nach Thomas, der nicht nur eine kritisch-entfaltende Funktion der *lex divina* an der *lex naturalis* kennt, sondern auch eine verifizierende Funktion der *lex naturalis* gegenüber der *lex divina*, auch auf die Weisungen Gottes selbst. "Sofern ... die Lehre vom Naturgesetz besagt, daß dem Menschen sittliches Bewußtsein wesentlich und natürlich ist, läßt sie die für Thomas so wichtige Autonomie des Sittlichen verstehen: Kraft des ihm natürlichen sittlichen Bewußtseins kann nämlich der Mensch auch die ihm gegebenen Gebote Gottes daraufhin beurteilen, ob sie gut und gerecht sind (vgl. S.c.Gent. III, 129). Damit wird festgehalten, das ist übrigens ein schon von Platon ausgesprochener Gedanke (vgl. Euthyphron 10 d), daß das sittlich Gute in sich und nicht etwa nur deshalb gut ist, weil Gott es befiehlt. Auch Gott gegenüber ist der Mensch als sittliches Wesen also nicht in der Situation eines Hundes, der die Gebote seines Herrn blindlings befolgen muß, ohne sie in ihrer Gutheit und Rechtheit beurteilen zu können, und so heißt es bei Thomas auch ausdrücklich: wer das Böse nur deshalb unterlasse, weil es Gott so geboten habe, nicht aber weil es böse sei, der sei nicht im vollen Sinne frei (vgl. Expos.II epist. ad Cor.III,3)".¹⁰⁾

10) L.Oeing-Hanhoff, Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition, in: F.Henrich (Hrsg.), Naturgesetz und christliche Ethik, München 1970, 11-47,29

Dem entspricht zutiefst auch das katholische Verständnis vom Menschen als imago Dei. Nach Thomas ist der Mensch imago Dei, insofern er, entsprechend seinem Urbild, also Gott selbst, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist, und zwar Kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit.¹¹⁾ Der Mensch ist "sui causa", ist "principium suorum priorum actuum", er hat die "potestas suorum operum".¹²⁾ Hieraus fließt zugleich seine einzigartige Vollmacht: Seine Teilhabe an der "divina providentia", an der Vorsehung Gottes. Sie geschieht darin, daß er für sich und andere Vorsehung auszuüben vermag (sibi ipsi et aliis providens).¹³⁾ Kraft des ihm eigenen natürlichen Gesetzes - der lex naturalis - nimmt der Mensch so-nach aktiv teil an der göttlichen Ordnungsvernunft. Darin ist der Gedanke der Autonomie theologisch vorgezeichnet. Unter schöpfungstheologischem Aspekt sind Autonomie und Theonomie sonach nicht nur kompatibel, sondern darüber hinaus empfängt menschliche Autonomie aus eben dieser Theonomie letztlich überhaupt erst ihre ethische Dignität. Von daher bleibt christliche Ethik also mit einem sich rein heteronom vermittelnden Handlungsverständnis unvereinbar.

Dies vertieft sich nochmals im Anspruch der lex nova, dem Gesetz des Neuen Bundes, mit dem menschliches Handeln in das in Christus erschlossene Handeln Gottes selbst hinein-genommen und so gnadenhaft auf seine endgültige - göttliche - Bestimmung hin erschlossen wird. Wesentlich ist dabei, daß die lex nova, im Gegensatz zur lex vetus, dem Gesetz des Alten Bundes, sich ihrem Kern nach überhaupt nicht mehr als eine Größe darstellt, die dem Menschen von außen auferlegt erscheint. Sie ist vielmehr eine ihn zu innerst bewogende, ihm eingestiftete, von sich aus wirkende Kraft, das Geheimnis der amicitia Dei, der Freundschaft Gottes mit

11) S.Th. I-II prologus

12) De veritate XXIV, 1; ferner ebd. XXII, 6 ad 1 und De unione verbi incarnati

13) S.Th. I-II, 91, 2

dem Menschen, seiner unendlichen, ungeschuldeten, den Sinn menschlichen Daseins endgültig und unwiderruflich verbürgenden Liebe, nämlich die gratia Spiritus Sancti, die sich im Glauben an den in Gott verbürgten Menschen manifestiert und in der Liebe wirksam wird. Darin, in dieser gratia Spiritus Sancti, und in nichts anderem, hat die lex nova nach Thomas ihre "tota virtus", ihre ganze Kraft.¹⁴⁾ Insofern kann von ihr auch nurmehr im Übertragenen (analogen) Sinne als von einem "Gesetz" gesprochen werden. Thomas kennzeichnet sie deshalb im Anschluß an Augustinus ausdrücklich als "lex indita et non scripta".¹⁵⁾ Letzteres gilt nun aber wiederum unter diesem formalen Aspekt auch von der lex naturalis. Auch diese ist keine positiv satzhafte, sondern eine dem Menschen eingestiftete, von sich aus wirkende Größe. Der wesenhafte Unterschied zeigt sich dann freilich darin, daß die eine naturhaft angelegt ist, die andere hingegen reines Gottesgeschenk bleibt. Da nun aber beide wiederum den gleichen Gott zum Urheber haben, erscheinen sie zugleich einander zugeordnet. Wie die Gnade die Natur, so hebt die lex nova die lex naturalis nicht auf, sondern setzt sie voraus und vollendet sie.¹⁶⁾ Erst aus der Wahrheit des mit der lex nova erschlossenen, alle Horizonte überschreitenden Glaubens gewinnt die Liebe ihr unendliches Maß. Oder anders, auf die menschliche Grunddimension der Freiheit hin gewendet: die durch dieses neue Gesetz und in diesem neuen Gesetz lebende, zum "Sohn" gewordene "vernunftbegabte Kreatur" erfährt es zugleich als die tiefste Vollzugsweise ihrer Existenz, als das "vollkommene Gesetz der Freiheit". In Christus als dem Ja und Amen der Verheißungen ist alle Offenbarung, auch die Willensoffenbarung Gottes vollendet. In ihm ist der Mensch in die Mündigkeit eingesetzt. Um zur Vernunft seines Handelns zu finden, bedarf es nun keiner neuen, zusätzlichen Willensdekrete Gottes mehr. Damit ist jetzt aber zugleich all jenen

14) S.Th. I-II, 106, 1 u. 108, 1

15) S.Th. I-II, 106, 1

16) S.Th. I-II, 99, 2 ad 1

zahlreichen und in der Geschichte des Christentums immer wiederkehrenden Verirrungen das Urteil gesprochen, die den Menschen im Namen Gottes und Christi mit Forderungen konfrontieren, die seiner so erschlossenen, auf die befreiende Liebe Gottes hin konzipierten Natur in Wahrheit überhaupt nicht entsprechen, denen er sich also auch nur in blindem Gehorsam gefügig zu machen vermöchte. Verirrungen, die Thomas mit dem bitteren Augustinuswort geißelt: "Einige bedrücken unsere Religion, von der Gott gewollt hat, daß sie frei sei, so sehr mit knechtischen Lasten, daß die Bedingungen der Juden erträglicher waren. Jene aber sahen sich göttlichen Weisungen, nicht menschlichen Anmaßungen unterworfen."¹⁷⁾

Gerade hier aber wird sichtbar, daß nicht nur das Gesetz des Alten Bundes, sondern auch das Gesetz des Neuen Bundes faktisch auf einen Menschen trifft, der seiner ganzen Struktur nach keineswegs der genuin und durchgängig auf das je und je Gute hin ausgerichtete Mensch ist, sondern zugleich der für das Böse anfällige, von der Sünde versehrte Mensch. Dies wirkt sich, wie das von Thomas genannte Beispiel zeigt, bis in die konkreten Normgestaltungen hinein aus. Der Mensch droht immer wieder Normen zu produzieren und Handlungslösungen festzuschreiben, die die Sache des Menschen verfehlen, durch die er sich also erneut an sich selbst und am anderen schuldig macht. Selbst unter dem Einfluß des Gesetzes der Gnade bleibt der Mensch sonach potentiell jederzeit Sünder. "Es befestigt ihn nicht so im Guten, daß er nicht sündigen könnte. Das bleibt dem Stand der Herrlichkeit vorbehalten."¹⁸⁾

Damit aber sehen wir uns jetzt vor einen doppelten Fragekomplex gestellt. Einmal vor den nach der Funktion der ihrer theologischen Wesensstruktur nach unterschiedlich wirkenden "Gesetze" und ihrem Verhältnis zueinander im Hinblick auf den Menschen als Sünder. Darin ist sowohl die klassische Frage nach der Rechtfertigung des Sünders als auch die in

17) S.Th. I-II, 107, 4

18) S.Th. I-II, 106, 2 ad 2

dieser nicht einfach aufgehende Frage nach der theologischen Legitimation des ethischen Kompromisses enthalten. Hierauf können wir erst am Schluß eingehen, wenn ein anderer dem noch vorausliegender und sich ihm dann unmittelbar zuordnender Fragenkomplex zureichend beantwortet ist, nämlich welche konkreten Handlungskriterien dem durch die lex nova zur Mündigkeit berufenen und befreiten Menschen überhaupt zu Gebote stehen, um sein konkretes Handeln unter den Bedingtheiten dieser Welt und damit auch seine konkreten Normgestaltungen in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu bringen. Haben wir doch gesehen, daß die lex evangelii, als das Gesetz der den Menschen freimachenden Gnade, diesen keineswegs von der Suche nach dem je Guten und Richtigen entbindet, sondern ihn vielmehr gerade dazu in der Wurzel freisetzt und ihm diese Freiheit zumutet. Das heißt, die Frage nach Gut und Böse spitzt sich jetzt nochmals zu. Sie erstreckt sich - nunmehr auch theologisch - nicht mehr nur auf das Handeln im Hinblick auf gegebene Normen und Ordnungsgestaltungen, sondern ebenso auch auf die Normen und Ordnungsgestaltungen selbst: es gibt gute und schlechte Normen, Gebote, Weisungen, Ordnungsgestaltungen, Institutionen. Entsprechend sieht sich der Mensch nunmehr auch in eine doppelte Verantwortung gerufen, in eine Gehorsamsverantwortung vor Normen und in eine Gestaltungsverantwortung für sie.

5. Gehorsamsverantwortung vor und Gestaltungsverantwortung für Normen

Gehorsamsverantwortung vor Normen bedeutet, daß der Mensch zum Gehorsam gegenüber dem Anspruch einer Norm gerufen ist, wo immer er diese als sittlich gut und geeignet erfährt, um ein von ihm als gesollt erkannt gutes Ziel zu verwirklichen. Wo immer sich dann jedoch eine Konkurrenz zwischen zwei oder mehreren einander ausschließenden guten Zielen

abzeichnet, muß er diese zwangsläufig gegeneinander abwägen und dem sich unter den jeweils gegebenen Umständen als gewichtiger und gebotener herauskristallisierenden den Vorzug geben. Bereits hier, in diesem Akt des Vorziehens zeichnet sich eine erste Form der Gestaltungsverantwortung für Normen ab. Normen auf die Sicherung je bestimmter Güter und Ziele bezogen, schränken sich gegenseitig ein. Sollen sie ihrem Anspruch gerecht werden, nämlich "das Gute" zu regeln, müssen sie teleologisch eingelöst und konditional gehandhabt werden. Dies wurde bereits gezeigt. Auch als gültig und in sich stimmig erkannte Normen stehen unter dem Gesetz der Kontingenz. Sie gelten "ut in pluribus".

Man könnte diesen ganzen Komplex der Normanwendung als Applikationsverantwortung des Menschen im Umgang mit Normen bezeichnen. Demgegenüber zielt Gestaltungsverantwortung für Normen im eigentlichen Sinne auf noch Weiterreichenderes. Hier geht es nicht mehr nur darum, gegebene Normen moralisch gut zu erfüllen und das heißt im gegebenen Falle auch richtig anzuwenden, sondern vielmehr darum, gegebene Normen völlig neu zu fassen, um sie zu Normen im moralisch ^{zu} wichtigen Sinne zu machen. Lassen Sie mich das am Beispiel jener ethischen Grundforderungen und ihrer Auslegung verdeutlichen, wie sie die älteste, für unsere Gesellschaft maßgeblich gewordene ethische Überlieferung, die zweite - sozialetische - Tafel des Dekalogs, der biblischen Zehn Gebote, festhält. Schlüsselbedeutung kommt hierbei ohne Zweifel der Verurteilung und Wehrung des Brudermordes zu, symbolisiert im Urverdikt der Kains-Tat. Gott hat seine Hand auf den Menschen gelegt. Er verbürgt sich für seinen Sinn. Die eigentliche Achse einer konkreten normativen Ethik muß tatsächlich im Verbot, den Bruder zu töten und im Gebot, sein Leben zu achten und zur Entfaltung zu bringen, gesehen zu werden. Darin sind gleichsam alle weiteren sozialetischen Konkretionen in nuce enthalten, das Verbot der Freiheitsberaubung und damit das

Verbot räuberischer Enteignung, das Verbot des Ehebruchs ebenso wie das des Rufmordes. Sich ihrem normativen Anspruch verweigern, bedeutet in gewisser Hinsicht, ein Stück der Kains-Tat selbst begehen.

Ein nicht geringeres Gewicht kommt dann aber in diesem Zusammenhang eben auch dem Tatbestand zu, daß all diese ethischen Forderungen, die als solche dem Leben und seiner Entfaltung dienen wollen, sich mit der Festschreibung ihrer je besonderen konkret geschichtlichen Auslegungen und Ausgestaltungen gegebenenfalls auch gegen dieses Leben richten können, so daß nunmehr auch die Ordnungsgestaltungen selbst wiederum tödliche Wirkung haben und dem Kains-Verdikt verfallen. Von Heinrich Zille stammt das Wort "Man kann einen Menschen mit einer Wohnung genauso töten wie mit einer Axt". Gesellschaftliche Eigentumsordnungen - und von ihnen her bestimmt sich ja überhaupt erst konkret, was jeweils als Diebstahl zu betrachten ist - können unter gegebenen Umständen ganz und gar ungerecht werden und das Leben von Menschen aufs schwerste beeinträchtigen. Dasselbe kann von Eheordnungen, ja selbst, wie etwa die Sabbatkritik Jesu zeigt, von religiösen Ordnungen gelten: "Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbat wegen."

Daß wir dies heute bei wachsender Sensibilisierung für die Würde des Menschen und mit zunehmender Einsicht in die realen Voraussetzungen und Bedingungsfaktoren seines konkreten Gelingens immer stärker als Anspruch erfahren, überkommene Normen in ihrer konkreten Auslegung und Ausgestaltung auf ihren humanen Sinn, auf ihre Menschengemäßheit hin kritisch zu überprüfen und gegebenenfalls neu zu fassen, soll hier kurz am Beispiel des Vierten Gebotes demonstriert werden. Die entsprechende ethische Grundforderung des Dekalogs lautet: "Du sollst Vater und Mutter ehren, auf daß es

dir wohlgerhe und du lange lebest auf Erden." Neuere wissenschaftliche Untersuchungen des ursprünglichen kontextuellen Aussagegehaltes dieser Forderung ergeben zunächst eindeutig, daß das Elterngelot nicht vom Verhältnis unmündiger Kinder zu ihren Eltern handelt, sondern sich an erwachsene Kinder betagter Eltern richtet. Es zielt auf die Sicherstellung der Versorgung der alten Eltern.

Von nicht geringerer Bedeutung ist aber noch ein weiterer exegetischer Befund. Die Überlieferungsgeschichte reiht dieses Gebot ursprünglich nicht in die erste religiöse Dekalogtafel ein, sondern in die zweite, sozialethische. Die masoretische Überlieferung ordnet es als Gebotspaar unmittelbar dem Tötungsverbot ein, ein Teil der Septuagintaüberlieferung dem Verbot des Ehebruchs. Erst eine spätere Zeit hat das Reihungsprinzip verkannt und das Elterngelot auf die religiöse Dekalogtafel gestellt. Gerade das aber hatte Konsequenzen. "Auf diese Weise wurden die Eltern mit göttlicher Autorität ausgestattet. Der Preis dafür war groß: man hatte die Krücke der Betagten gegen den Prügel für die Kinder eingetauscht."¹⁹⁾ Der Ausbau der ethischen und rechtlichen Normgestaltungen in der Eltern-Kind-Beziehung als eines Verhältnisses von elterlicher Gewalt und kindlicher Subordination wurde über diese falsche Reihung für Jahrhunderte grundgelegt. In diesem Kontext müssen wir die seit Rousseau und der Entdeckung der Eigenwirklichkeit des Kindes ansetzenden Bemühungen sehen, die ethischen und rechtlichen Formen der Eltern-Kind-Beziehung neu zu fassen. Dem sucht der Gesetzgeber heute durch Neuordnung der die elterliche Verantwortung betreffenden rechtlichen Bestimmungen Rechnung zu tragen. Eben hierin geschieht jetzt ein unmittelbares Stück dessen, was wir Gestaltungsverantwortung für Normen nennen.

19) B.Lang, Altersversorgung, Begräbnis und Elterngelot, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III, 1, Wiesbaden 1977, 149-155, 153

Was aber spielt sich generell in solchen, auf Neuformulierung und Neufassung von Normen zielenden ethischen Entscheidungsprozessen ab? Geht es auch hierbei im Grunde nur um einen spezifischen Anwendungsfall der genannten Vorzugsregel und wenn ja, wie läßt sich dieses Spezifische, nach dem das jeweilige Vorziehen hier erfolgt in Griff bekommen? Um diese Fragen zu lösen, sollten wir hier einmal jene Auslegungskriterien heranziehen und auf ihre Tragfähigkeit für eine Ethik der Gestaltungsverantwortung für Normen hin prüfen, wie sie die katholische moraltheologische Tradition entwickelt hat und bereitstellt. Nämlich 1. mit der Lehre von der Epikie, der Angemessenheit und Billigkeit im Umgang des Menschen mit Normen, 2. mit der Lehre von den Circumstantiae, den Umständen, unter denen Normen anzuwenden sind und aus denen sie erwachsen, 3. mit der Lehre von jenen Kriterien, die bei der Abwägung von Umständen für den Normfindungsprozeß relevant werden (Ranghöhe und Dringlichkeit; Gemeinwohl, Eigenwohl und Wohl der Gesamtökologie; Kriterien für die Inkaufnahme von Übeln: Handlungen mit Doppelwirkung, die Lehre vom minus malum und minus bonum). Dies soll dann modellhaft am ethischen Problem der friedlichen Nutzung von Kernenergie näher entfaltet werden.

2. Teil

Die traditionellen Auslegungsschlüssel der katholischen Moralthologie im Anspruch heutigen ethischen Fragens

1. Die Lehre von der Epikie. Epikie und Gewissensfreiheit.

Die "personale" Vorzugsregel

Unter Epikie (epieikeia, aequitas) versteht die ethische Tradition das nach Zumutbarkeit, Angemessenheit und Billigkeit verfahrenende, am übergreifenden Gedanken der Gerechtigkeit ausgerichtete "rechtschaffene" Verhalten des Menschen im Umgang mit positiven Gesetzesnormen. Als "rechtschaffen" im Umgang mit positiven Gesetzesnormen hat aber zunächst ein Verhalten zu gelten, das diesen Gesetzesnormen entspricht, und hierauf zielt denn auch der Begriff "epieikes" in seiner ältesten, schon von Homer bezeugten Bedeutung.²⁰⁾ Demgegenüber gewinnt Epikie die Funktion eines spezifischen Korrektivs der bloßen Legalgerechtigkeit erst dort, wo die gegebenen Gesetzesnormen mit zunehmender Differenzierung der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit im Hinblick auf die Einzelsituation als unbillig, unzumutbar und unangemessen empfunden werden. Während unter solcher Voraussetzung das genuine Recht, Gesetze nach eigenem gerechtem Ermessen anzuwenden und dem Einzelfall zuzupassen, nach Platon jedoch nur dem Gesetzgeber und dem Richter zukommt²¹⁾, erkennt Aristoteles - und darin liegt die entschei-

20) Vgl. Ilias I, 547 u.ö.

21) Nomoi 757 d-e, 867 d-e. Vgl. auch E. Michaelakis, Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles, München 1953; ferner F. d'Agostino, Epieikeia. Il tema dell' equità nell' autichità greca, Mailand 1973. Weitere wichtige Hinweise, denen für die folgenden Darstellungen Bedeutung zukommt, verdanke ich der noch unveröffentlichten Arbeit von Günter Vierth über die Geschichte des Epikiebegriffs, in die ich freundlicher-weise Einblick nehmen durfte.

dende Wende - dieses Recht und die Eignung hierzu einem jeden freien, von der Tugend der Gerechtigkeit bestimmten Bürger zu. Angesichts der Abstraktheit jedweder Gesetzesformulierung, die, weil im allgemeinen bleibend, auch immer nur "katholou"²²⁾ "im allgemeinen" gelten kann, erweist sich die Epikie im Hinblick auf die konkrete Situation als deren notwendige, sich von der Gerechtigkeit selbst her ergebende korrektive Ergänzung. Sie ist "die Berichtigung des Gesetzes dort, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist", und bleibt so als das die konkrete Einzelsituation überhaupt erst adaequat einholende optimalere Gerechte ("beltion dikaion")²³⁾ jedem bloß legalen Verhalten kritisch zu- und übergeordnet.

Für die Rezeptionsgeschichte des Epikiebegriffs innerhalb der katholischen Moralthologie ist es nun wesentlich, daß Thomas von Aquin diese Auffassung des Aristoteles übernimmt. Nach Thomas ist die Epikie maßgebend für die Handhabung der Legalgerechtigkeit (*dirigitur secundum epicheiam*), ja sie bedeutet "gleichsam eine höhere Regel für die menschlichen Akte"²⁴⁾. Die durch Gesetze allein nicht durchrationalisierbare Vielfalt und Unübersehbarkeit der Handlungssituationen ruft die sittliche Einzelvernunft auf den Plan und eröffnet ihr darin den ihr wesentlich zugelandeten eigenen Raum der Freiheit. Weil das positive menschliche Gesetz den übergreifenden metapositiven Anspruch der *lex naturalis* und dem diesen nochmals auf definitive Vollendung hin auslegenden Anspruch der *lex evangelii* untergeordnet ist und weil es als solches zudem ohnehin nur das jeweils Generalisierbare am menschlichen Handeln ins Auge zu fassen vermag, kann es im Einzelfall erlaubt, ja pflichtgemäß sein, "unter Absehen vom Gesetzeswortlaut dem zu folgen, was die Vernunft der Gerechtigkeit und der allgemeine Nutzen fordert".²⁵⁾ Der im Hinblick auf die Einzelsituation nach Angemessenheit und Billigkeit Verfassende handelt also durchaus nicht willkürlich, sofern er in seinem Handeln vom deon-

22) Nikomachische Ethik 1137 b

23) Vgl. ebda. 1137 b 24

24) S.Th. II-II, 120,2

25) S.Th. II-II, 120,1

tologischen Anspruch der Gerechtigkeit bewegt bleibt, zu deren teleologischer Einlösung dann nicht nur die auf den spezifisch individuellen Sachverhalt bezogene Situationsvernunft gehört, sondern eben immer auch die auf das allgemeine Wohl bezogene soziale Vernunft. Damit aber wird deutlich, daß es sowohl Aristoteles als auch Thomas im Begriff der Epikie um die Herausarbeitung einer für menschliches Handeln in Gemeinschaft notwendigen und unentbehrlichen sittlichen Grundhaltung, um eine Tugend geht, kraft deren der Mensch das im Hinblick auf die Einzelsituation jeweils gebotene optimale Gerechte zu finden vermag, ohne sich darin dem Vorwurf subjektiver Willkür und schlauer Gesetzesumgehung ausgesetzt zu sehen. Epikie ist nach Aristoteles nicht "Verwässerung" (elattosis), sondern gerade "Verbesserung" (epanorthoma) des Gesetzes.²⁶⁾

Daß dem Menschen solche Reife im Umgang mit Normen überhaupt zugetraut werden kann, setzt freilich voraus, daß er dazu im Grunde bereits von Natur aus disponiert ist und dies auch im Prozeß seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Entfaltung aktual einzufordern vermag. Für Aristoteles legitimiert sich dies aus der Wesensbestimmung des Menschen als "zoon politikon". Erst in der geschichtlichen Gestalt der Polis als der "Gemeinschaft der Freien" gelangt der Mensch zum Stande seines Menschseins, findet die menschliche Natur jene ihr gemäße Form des Gerechten, zu dem sie von sich aus, ihrem eigenen naturhaften Grunde nach, immer schon hindrängt. Gerade weil aber der Mensch unter dieser Voraussetzung auf Gerechtigkeit in Freiheit hin angelegt ist, kann sich ihm der Umgang mit den konkreten Gesetzen auch nicht anders gestalten denn in der Weise eines ständigen kritischen Rückgriffs auf eben diesen unmittelbaren naturhaften Grund des Gerechten selbst und das heißt dann notwendig in der Weise der Angemessenheit, Billigkeit und Rechtschaffenheit.

26) Vgl. Nik.Ethik 1136 b 21 u. 1137 b 26

Gewinnt die Lehre von der Epikie bei Aristoteles ihre volle Begründung erst aus dem Kontext seiner Lehre von der Polis und damit aus dem Kontext seiner politischen Anthropologie, so gewinnt sie ihre genuine Legitimation bei Thomas vorgängig aus dem Kontext seiner theologischen Freiheitslehre und damit aus dem Kontext theologischer Anthropologie. Ausgangspunkt ist hier nicht der Mensch als "zoon politikon", sondern der Mensch als "imago Dei". Was hierüber früher gesagt worden ist, macht nun vollends deutlich, daß Epikie nicht einfachhin als ein risikoträchtiges notwendiges Übel zur Ausfüllung von wesensmäßig immer unzureichend bleibenden Gesetzesgestaltungen verstanden werden kann, sondern eine wesenhaft eigene sittliche Grundhaltung darstellt, zu der sich der Mensch kraft der ihm schöpfungsmäßig eingestifteten Potenz zur Vernunft und Freiheit sowie kraft der ihn zur Freundschaft Gottes mit dem Menschen befreienden Gnade des Heiligen Geistes, als Individuum in Gemeinschaft befähigt und legitimiert sieht.

Ist das aber noch realistisch? Kann dem Durchschnittsmenschen solche Selbstverantwortung im Umgang mit konkreten Gesetznormen tatsächlich zugetraut werden? Tugend ist schließlich kein Naturereignis. Man kann nicht sicher mit ihr rechnen. Nichts aber gefährdet menschliches Zusammenleben so sehr wie subjektive Willkür. Andererseits läßt sich, soll dem nun einmal gegebenen, vom Gesetz nicht erfaßten Einzelfall überhaupt Rechnung getragen werden, schwerlich ganz auf Epikie verzichten, will man nicht auf die Position Platons zurückfallen und dem Normadressaten jede eigene situationsspezifische Applikation von Gesetzesforderungen verwehren. Damit aber drängt jetzt alles auf ein Konzept von Epikie - und in diese Richtung weist denn auch ihre weitere Rezeption innerhalb der katholischen Moraltheologie - das sie einerseits im Hinblick auf den Einzelfall rechtfertigt, sie dabei jedoch zugleich streng kontrollierbar hält. Dies hat freilich seinen Preis. Sie verliert ihre Leuchtkraft als Tugend und wird zu einer kasuistischen Interpretationsregel. Dieser Prozeß im

Verständnis von Epikie ist spätestens mit Suárez abgeschlossen. Nach Suárez²⁷⁾ gibt es nurmehr drei Anwendungsfälle:

1. wenn die Gesetzeserfüllung im konkreten Fall sittlich unerlaubt ist,²⁸⁾ 2. wenn sie sich für den einzelnen als unverhältnismäßig schwer, ja verderblich erweist, 3. wenn nach vernünftigem Ermessen der Gesetzgeber hier nicht verpflichten wollte.

Nun wird man in der Tat sagen müssen, daß mit wachsender Tendenz zur Entwicklung einer Gesetzgebung, die das Leben sowohl rechtlich als auch ethisch möglichst vollständig in Griff zu bekommen und zu regulieren sucht, für Epikie exakt nur noch dieser Spielraum bleibt. Diese Tendenz herrschte aber im Zeitalter des Absolutismus im staatlichen Bereich ebenso vor wie im kirchlich-religiösen (hier übrigens faktisch noch bis zum 2.Vaticanium). Die entscheidende Wende zeichnet sich demgegenüber erst mit der ethisch-politischen Kehre zum Subjekt, mit der Heraufkunft des modernen freiheitlichen Rechtsstaates ab. Erst mit ihm gewinnt der einzelne Staatsbürger als Mensch - und nicht mehr nur, wie bei Aristoteles, der Mensch als "polites", als freier Bürger der Polis, der sich hierzu, im Gegensatz zum Sklaven, auch das reale Recht verschafft hat - eine Bedeutung, die ihn zum Träger von Grundrechten macht, auf die letztlich alle weiteren, dem Gemeinwohl dienenden politisch-rechtlichen Gestaltungen bezogen bleiben. Das aber bedeutet, die Ordnungen des freiheitlichen Rechtsstaates zielen nicht auf Einschränkung der sittlichen Freiheit des Subjektes, sondern gerade auf deren Schutz und Sicherung. Insofern bleibt hier auch die sittliche Grundhaltung der Epikie, nunmehr aufgenommen und weitergeführt im politischen Begriff der Gewissensfreiheit, vom Recht selbst wesentlich vorausgesetzt, ja sie wird als Grundrecht der Gewissensfreiheit zu seinem ausdrücklichen Inhalt gemacht, einzig begrenzt durch die sich aus

27) Franz de Suárez, De legibus (1612), 1.6, c.7, n.11

28) Vgl. Apg. 5,29; zu Fall 1 und zu den beiden folgenden auch Thomas S.Th. II-II, 120, 1)

ihr selbst ergebende Gegenseitigkeitsforderung: die Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person.

Das vom Gedanken der Gerechtigkeit bewegte, nach Rechtschaffenheit, Billigkeit und Angemessenheit verfahrenende Gewissen stimuliert so eine ganz neue gesellschaftliche Handlungsdynamik. Es wird zum Impulsgeber und Richtmaß aller an den "Öffentlichen Dingen" Beteiligten. Es bleibt nicht länger Privileg der normsetzenden und -verwaltenden Instanzen, der auf je größere Gerechtigkeit zielenden Tätigkeit des Gesetzgebers, der um gerechte Urteile bemühten, alle gegebenen Umstände gewissenhaft abwägenden Gerichte, der nach ^{freiem} pflichtgemäßem Ermessen verfahrenenden Verwaltung und der auf Grund ihrer "Definitions-vollmacht" in ihrem Einsatz auf "Angemessenheit der Mittel" verpflichteten polizeilichen Sicherheitsorgane, - sondern es gewinnt darüber hinaus jetzt auch maßgebliche Bedeutung für die Normadressaten selbst. Wahlrecht, Petitionsrecht, Streikrecht, Demonstrationsrecht sind ihrerseits bereits institutionalisierte, und das heißt vom Recht selbst her legitimierte Formen des am eigenen und am öffentlichen Wohl vital interessierten, nach Billigkeit und Angemessenheit fragenden und verfahrenenden Einzelgewissens. Der einzelne Staatsbürger schaltet sich auf diese Weise in den öffentlichen Prozeß der sittlichen Urteilsfindung ein und übt so mittelbar, im Falle der Institution der Volksbefragung (z.B. über die Einrichtung kooperativer Schulen in Nordrhein-Westfalen oder über die Inbetriebnahme des Kernkraftwerks Zwentendorf in Österreich) sogar unmittelbar Gestaltungsverantwortung für Normen aus. Unter dieser Voraussetzung rechtlich institutionalisierter Gewissensfreiheit wird der überkommene Weg der Normstiftung "von oben" auf die Möglichkeit der Normbildung "von unten" hin ausdrücklich ausgeweitet. In anderer Weise kommt die hierin gegebene Möglichkeit einer die Rechtsgestaltung beeinflussenden Normbildung "von unten" dort zum Tragen, wo die faktisch gelebte Überzeugung von Mehrheiten, aber auch die benachteiligter Minderheiten gegen

Überkommene moralische Oktroyes und deren rechtliche Fassungen aufbegehrt und unaufhaltsam auf Neulösung drängt. So zum Beispiel im Bezug auf die ethische Bewertung und rechtliche Behandlung der Ehe und ihrer Ordnungen (Stellung der Frau; Scheidungsrecht; innerkirchlich: Problem der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie), des vorehelichen Verkehrs (Kuppeleiparagraph), der Empfängnisverhütung, der Homosexualität und des Schwangerschaftsabbruchs. Hier undifferenziert von einer bloßen "normativen Kraft des Faktischen" zu sprechen, geht offenkundig an der Sache vorbei. Das faktische Abweichen von gegebenen Normen hat als solches noch nie normverändernd gewirkt, solange die Abweichenden im Grunde von der Richtigkeit der Norm überzeugt waren. Zu Normveränderungen kann in der Tat nur ein Verhalten führen, das mit Überzeugung und das heißt mit objektiv guten Gründen gelebt wird, selbst wenn sich diese im Nachhinein unter umfassenderen Gesichtspunkten als nicht zureichend erweisen sollten. Eben dies aber muß letztlich auch bei jeder Normsetzung "von oben" als Möglichkeit in Rechnung gestellt werden. Fortschritt und Verfall im Normbildungsprozeß sind beidemal möglich und lassen sich weder dem einen noch dem anderen Weg unmittelbar zuordnen.

Erst im Rahmen eines vom Recht selbst als Freiheitsrecht vorausgesetzten Epikieverständnisses, gewinnt sonach das Gewissen, die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des einzelnen - seine Würde - einen Rang, der es allen übrigen Gütern gegenüber, mögen sie nun das Eigenwohl oder auch das Gemeinwohl betreffen, dominieren läßt. Damit erfährt jetzt auch die bereits früher herausgestellte "allgemeine Vorzugsregel" (vgl. Seite 8), nach der im Falle einer vorliegenden Güterkonkurrenz dem ethisch geboteneren Gut der Vorzug zu geben und Handlungspriorität einzuräumen ist, eine erste grundlegende inhaltliche Spezifizierung: Das sittliche Gut der freien Eigenverantwortlichkeit, der Freiheit des Gewissens, ist im Konfliktfall sämtlichen übrigen Gütern, die ein Gesetz schützen will, vorzuziehen.²⁹⁾ Diese zweite,

29) Vgl. B.Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, a.a.O. 43

"personale" Vorzugsregel ist unmittelbar mit dem Anspruch der Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person gegeben. Sie gebietet in ihrer Konsequenz genau das, was Kant in den kategorischen Imperativ faßt, daß der Mensch "von keinem Menschen (weder von anderen noch so gar von sich selbst) bloß als Mittel" gebraucht werden darf, sondern jederzeit zugleich als "Zweck an sich selbst" respektiert bleiben muß.³⁰⁾ Eben darin bestehe seine Würde, "dadurch er sich über alle anderen Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt".³¹⁾ An niemandem dürfen Handlungen vollzogen werden, denen sein Gewissen nicht zustimmen würde (Beispiel: medizinische Therapieversuche ohne vorherigen "informed consent" der Testpersonen). Niemand darf zu Handlungen gezwungen werden, die zu tun ihm sein Gewissen verbietet (Beispiel: Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen). Niemand darf daran gehindert werden, gegen Handlungen und Unternehmungen aufzubegehren, die nach seiner Gewissensüberzeugung sittlich nicht vertretbar sind (Beispiel: Kernkraftwerkgegner).

Gerade an den hier genannten Beispielen wird nun freilich auch deutlich, daß solche durch das Recht garantierte Gewissensfreiheit keineswegs risikolos und die Handhabung der sie ethisch sichernden Vorzugsregel keineswegs einfach ist. Muß sich doch die freiheitliche Rechtsordnung, die es dem einzelnen gestattet, "nicht nur ein Gewissen zu haben, sondern auch danach zu handeln",³²⁾ darin immer neu auf ihre eigene Tragfähigkeit und Vernunft hin befragen lassen. Dies tritt überall dort hervor, wo es in wesentlichen, das Einzelwohl oder das Gemeinwohl betreffenden Fragen zu einem unüberbrückbaren Widerstreit zwischen den an der sittlichen Urteilsfindung Beteiligten kommt, wo also Überzeugung gegen Überzeugung steht. Dabei ist es gleichgültig,

30) Kant, Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel, Bd. 4.600; Kritik der praktischen Vernunft, ebda. 210

31) Kant, Metaphysik der Sitten a.a.O. 600f.

32) E. Spranger, Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts, in: Universitas 3 (1948) 405-420, 419

ob es sich nun um eine Kollision zwischen den Überzeugungen der Mitglieder von gesetzgebenden Körperschaften, zwischen denen des jeweiligen Gesetzgebers und denen der Gesetzesunterworfenen oder zwischen der von der Überzeugung der Mehrheit getragenen Überzeugung des Gesetzgebers und der Überzeugung einzelner bzw. einzelner Gruppen handelt. Geht es hierbei doch immer wieder um das Austragen von Überzeugungspolarisierungen, bei denen grundlegende Bedingungen, Wege und Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben, handle es sich nun um die Sicherung der Gesundheit, des Friedens oder auch nur der Energieversorgung, je anders bestimmt werden. Um hier überhaupt zu Resultaten zu kommen, müssen gleichzeitig verbindliche, von den an der sittlichen Urteilsfindung Beteiligten in Freiheit ausgehandelte Spielregeln eingebaut sein, die den jeweiligen Entscheidungsprozeß zum Abschluß bringen. Hierzu mag man in der Regel auf das quantitative Prinzip der Mehrheit als Einigungs- und Legitimationskriterium zurückgreifen. Eben dies läßt sich aber gerade nicht in jenen Fällen durchsetzen, in denen eine Minderheit auch dann noch aus zwingenden Gewissensgründen unabdingbar widersteht. Hier muß sich die Gesellschaft, will sie den Grundsatz der Gewissensfreiheit nicht preisgeben, mit den Kontrahenten im Sinne der Toleranz arrangieren. - Entsprechendes gilt auch im Hinblick auf das zur jeweiligen normativen Regelung von Einzelproblemen immer wieder in Anwendung gebrachte qualitative Prinzip gesamtgesellschaftlicher Interessengewichtung: Gemeinwohl geht vor Eigenwohl! Auch dieses Prinzip findet seine Grenze an der selbstverantwortlichen Würde und Unantastbarkeit des Gewissens des einzelnen als Person und damit als "Zweck an sich selbst". Letztlich bleibt also, will man überhaupt zu allseits verbindlichen Übereinstimmungen gelangen - und dies ist nicht ohne die Chance ständiger gegenseitiger Korrektur möglich - immer wieder nur der Weg des Austauschs der Argumente, der Gründe und Faktoren, die zu den unterschiedlichen Ermessensurteilen führen. Damit sehen wir uns aber jetzt auf all jene Bedingungen zurückverwiesen, die, wo immer nach Angemessenheit, Billigkeit und Zumutbarkeit im

Prozeß sittlicher Urteilsfindung gefragt wird, eine eigene Relevanz gewinnen und entsprechend einer eigenen Thematisierung bedürfen. Ihren klassischen Ort in der ethischen und moraltheologischen Tradition hat die Frage nach diesen Bedingungen in der Lehre von den "Circumstantiae", den "Umständen".

2. Die Lehre von den Circumstantiae: Der sittlich gute Wille und die sittlich richtige Tat

Nach den "Umständen" einer Handlung fragen, bedeutet nach der Vielfalt ihrer jeweiligen person-, sach- und situationsspezifischen Bedingungen und Konsequenzen fragen. Wer ist es, der handelt? Um was geht es? Wo liegen die Beweggründe? Was sind die Folgen? Welche Mittel wurden eingesetzt bzw. sind einzusetzen, um das erstrebte Handlungsziel zu erreichen? Welche Voraussetzungen müssen hierbei in Rechnung gestellt werden? (Zeit, Ort, Alter, funktions- und strukturbezogene Bedingungen, Einsichtskraft, Intelligenz, Charakter, Temperament, Stimmung) Die Tradition faßt hier wesentliche, wenn auch nicht alle Aspekte der Handlungsumstände in den Merkvers zusammen: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Die Bedeutung der Circumstantiae-Lehre für den forensischen Bereich liegt auf der Hand. Um eine Handlung gerecht zu beurteilen und darin zugleich auch dem Handelnden selbst gerecht zu werden, genügt es keineswegs, hierzu ausschließlich auf den jeweils geltenden Maßstab des Rechts bzw. auf den der jeweils geltenden sozialetischen Erwartungsnormen zu rekurrieren. Zur Gerechtigkeit des Urteils gehört vielmehr ebenso wesentlich auch das In-Rechnung-stellen der je besonderen Handlungsumstände. Erst hierdurch gewinnt es seine person-, sach- und situationsspezifische Angemessenheit, Zugepaßtheit und Plausibilität.

Doch geht die Bedeutung der Circumstantiae-Lehre über diese besondere juristische Form des Zumessens und Zurechnens normativer Ansprüche auf gegebene Handlungssituationen noch weit hinaus. Nach den jeweiligen Umständen zu fragen, sieht sich ja nicht nur der verpflichtet, der in Bezug auf das Handeln eines anderen zu einem gerechten Urteil kommen soll, sondern im Grunde auch der in eigener Sache Handelnde selbst, will er nämlich sein Tun je und je sittlich vernünftig, angemessen und gerecht gestalten. Auch er muß das jeweilige Gesamtspektrum der sittlich relevanten Handlungsbedingungen und Konsequenzen berücksichtigen, soll sein Handeln über den hier immer zu fordernden "guten Willen" hinaus auch seiner Sachvernuftsseite nach sittlich stimmig sein. In diesem Zusammenhang erweist sich die von Bruno Schüller eingeführte Unterscheidung zwischen "sittlich gut" und "sittlich richtig" beziehungsweise zwischen "sittlich schlecht" und "sittlich falsch" als außerordentlich hilfreich. Wo immer der Mensch seiner Überzeugung, seinem Gewissen folgt, handelt er sittlich gut. Das bedeutet jedoch nicht, daß er damit in jedem Falle zugleich auch schon sittlich richtig handelt.³³⁾ Wer bestimmte Handlungsweisen für sittlich unerlaubt hält, gehe es nun um das Essen von Schweinefleisch, um Organtransplantation, Todesstrafe oder Zinsnehmen, um das Problem des Wehrdienstes oder um die Errichtung von Kernkraftwerken, handelt ohne jeden Zweifel sittlich gut, sofern er darin seiner Überzeugung folgt. Ob solche Einstellung nun aber zugleich auch sittlich richtig ist, hängt demgegenüber einzig und allein von der Kraft der jeweiligen Sachargumente ab, die er hierfür, gleichsam im Zuge einer möglichen Gesamt-

33) Vgl. B.Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, a.a.O. 102ff. Die moraltheologische Tradition sucht die hier anstehende Problematik im Rahmen ihrer Lehre über das irrige Gewissen durch die Unterscheidung "zwischen subjektiver und objektiver sittlicher Norm, zwischen dem nur subjektiv sittlich Guten und dem nur objektiv sittlich Schlechten, der nur materiellen Sünde", zu lösen. Nach Schüller hat diese Art des Unterscheidens etwas Unbefriedigendes an sich: "Sie könnte zumindest den Anschein erwecken, als ob sie das Tun des Guten oder Schlechten doch in irgendeiner Form von der besseren und schlechteren Einsicht des Menschen abhängig mache."

inventur der hierbei ins Spiel kommenden Bedingungen und Konsequenzen erbringen kann. Seine letztlich auch hier wiederum auf Güterabwägung beruhenden Argumente müssen - mit Kant zu sprechen - eine "freie und öffentliche Prüfung aushalten können".³⁴⁾ Wo immer sonach eine Handlungsdirektive, die der Wahrung und Sicherung eines Gutes dienen will, Kraft der durch sie gesetzten Umstände wesentliche andere von ihr mitberührte Güter unberücksichtigt läßt, kann sie solcher Prüfung nicht standhalten und bleibt den Beweis ihrer sittlichen Vernunft schuldig. Oder anders gewendet: Jede falsche Einschätzung der Umstände einer Handlung macht diese Handlung zwar nicht sittlich schlecht, wohl aber sittlich falsch. Sie bedarf der Korrektur.

Damit aber wird jetzt noch ein weiteres deutlich. Nicht nur die auf das Erreichen eines Gutes zielende Handlung, sondern auch die sie jeweils regelnde und auf Wahrung dieses Gutes zielende Norm muß den Umständen, unter denen es für den Menschen dann auch tatsächlich ein Gut sein kann, konkret Rechnung tragen. Das heißt, auch die Normen selbst ergeben sich aus Umständen. Sie regeln den Umgang des Menschen mit Gütern unter eben den Gegebenheiten, unter denen er je und je als Mensch zu leben vermag. Die teleologische Sicht muß also auch hier, im Rahmen der Circumstantiae-Lehre, voll wirksam werden. Die Berücksichtigung der Umstände darf nicht auf den forensischen Bereich der Normanwendung beschränkt bleiben, sondern muß ebenso grundsätzlich auch auf den generellen Prozeß der Normgestaltung appliziert werden. Genau dies scheint mir Thomas mit seinem das Bedingungsgefüge der circumstantiae zusammenfassenden Begriff der "determinatio", den er den inclinationes naturales, den natürlichen Hinneigungen des Menschen als deren Äusseres, den Normfindungsprozess steuerndes Strukturprinzip korrespondieren läßt, bereits anzuzielen.³⁵⁾

34) Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Weischedel, Bd. 2, 13 Anm.

35) S.Th. I-II, 94, 2

Normen erwachsen aus Umständen. Erst das Bedingungsgefüge der jeweiligen Umstände konfrontiert den Menschen mit der Tatsache, daß er es nie nur mit einem Gut zu tun hat, das es zu wahren und zu verwirklichen gilt, daß er also notwendig und immer neu zu Güterabwägungen gezwungen ist, die den sich ihm hieraus ergebenden normativen Ansprüchen überhaupt erst ihre Plausibilität und Überzeugungskraft geben. Wie schwierig dies im Grenzfall sein kann und was dabei von den jeweiligen Umständen her an Sachfragen ins Spiel kommt und zu berücksichtigen ist, soll nun - und hier hat das seinen legitimen Ort - am Beispiel des Für und Wider um die friedliche Nutzung von Kernenergie demonstriert werden.

3. Das ethische Problem der friedlichen Nutzung von Kernenergie als Anwendungsmodell der Circumstantiae-Lehre

Die Frage der friedlichen Nutzung von Kernenergie stellt sich in einem dreifachen Problemzusammenhang:

- a) als Teilaspekt des der Sache nach umfassenderen Problems der ethisch gebotenen Ausweitung bzw. der ethisch gebotenen Begrenzung von Energiegewinnung überhaupt.
- b) Als Problem der Gewinnung von Kernenergie als solcher. Ihrer möglichen Notwendigkeit und ihrer spezifischen Gefahr im Vergleich zu anderen Formen der Energiegewinnung.
- c) Als Problem der Dichte, Größenordnung und Standortbestimmung von Kernkraftwerken und der damit zusammenhängenden besonderen ökologischen, ökonomischen und politischen Fragen.

Auf allen drei Problemebenen geht es um Güterabwägung, wobei die sich aus der Abwägung auf der jeweils grundlegendere Ebene ergebenden Umstände ihrerseits notwendige, als solche jedoch noch nicht zureichende Bedingungen für die nächst speziellere setzen.

a) Die ethisch grundlegende Frage im Hinblick auf das Problem Energiegewinnung überhaupt: Steigerung oder Begrenzung?

Energie ist conditio sine qua non der modernen technisch-wissenschaftlichen Kultur. Mit dieser Kultur hat sich der Mensch Ansprüche und Erwartungsmaßstäbe gesetzt, die auf weltweite Einlösung drängen. Um dies mit einem Wort des bekannten Paläontologen Teilhard de Chardin zu verdeutlichen: "Heute verlangt jeder Mensch täglich nicht nur sein Brot, das in seiner Einfachheit die Nahrung des Steinzeitmenschen symbolisiert, sondern auch seine Ration Eisen, Kupfer und Baumwolle - seine Ration Elektrizität, Erdöl und Radium - seine Ration Entdeckungen, Film und internationale Nachrichten. Ein einfaches Feld - und sei es noch so groß - genügt nicht mehr. Der ganzen Erde bedarf es, um unsereinen zu ernähren."³⁶⁾ Eine Option für eben diese Ansprüche aber schließt zugleich die Option für eine Steigerung der Energiekapazitäten ein. Ihr Gegenentwurf läge in der Option für eine Weltkultur, die bei asketischer Begrenzung der Ansprüche an Zivilisation zugleich eine Reduktion des Energiebedarfs ermöglichte. Wieweit sich freilich eine solche auf Weltebene - oder auch nur partial auf nationaler Ebene - realisieren läßt, und unter welchen moralisch-religiösen, geistigen, psychischen, sozialstrukturellen und ökonomischen Bedingungen sie in Zukunft einmal möglich sein könnte, kann jetzt in Wahrheit noch nicht einmal annähernd gedacht werden. Folgt doch der weitere Ausbau dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur einer inneren

36) Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1959, 238

Dynamik von Sachzwängen, die nicht nur auf materielle Verfeinerung der Lebensqualität als gegebenenfalls entbehrlicher Überhöhung des Notwendigen gerichtet sind, sondern ihrerseits längst eine unabdingbare Voraussetzung des Überlebens der Menschheit darstellen. Das heißt die anhaltende Forderung zu weiterem Ausbau der technisch-wissenschaftlichen Kultur ergibt sich in erster Linie aus jenem alles beherrschenden Faktum, dessen auslösende Ursachen ihrerseits wiederum gerade in der technisch-wissenschaftlichen Kultur selbst zu suchen sind, nämlich im Faktum der als solche noch längst nicht zum Abschluß gekommenen gigantischen Bevölkerungsexplosion. So ist es nach C.F.v.Weizsäcker schon optimistisch anzunehmen, man werde weltweit in fünfzig Jahren nur doppelt so viele Menschen ernähren müssen wie heute.³⁷⁾ Entsprechend hat also eine verantwortliche Planung schon heute die künftige ökonomische Versorgung von acht Milliarden Menschen als Mindestzahl ins Auge zu fassen. Volks- und Weltwirtschaft müssen sich sonach auch in ihrer Energieplanung auf fortschreitende Wachstumsraten einstellen. Legt man dabei die von Weizsäcker herangezogenen Bedarfsschätzungen der noch unveröffentlichten "Laxenburger Studie"³⁸⁾ zugrunde, die von einem künftigen Pro-Kopf-Verbrauch von 4,4 kW im Weltdurchschnitt ausgeht (der tatsächliche Pro-Kopf-Verbrauch in den heutigen Industrieländern liegt bei mehr als 7 kW), so würde dies bereits eine Verfünfachung des derzeitigen Energiebedarfs in fünfzig Jahren bedeuten.

Die Notwendigkeit zu weiterer Anhebung der Energiekapazitäten ergibt sich aber nicht erst aus solch globalen, die Zukunft der Menschheit als ganzer betreffenden Aspekten, sie drängt sich auch unmittelbar von jenen Eigengesetzlichkeiten her auf, die dem Wirtschaftssystem der modernen Industriegesellschaft als solchem immanent sind. Es ist seinen ganzen Regulierungsmechanismen nach auf Wachstum angelegt. Wachstumsstillstand bedeutet in diesem System faktisch immer auch ökonomische und soziale Instabilität. Er führt zwangsläufig zum Verlust von Binnen- und Außenmärkten und damit zugleich zum

37) C.F.v.Weizsäcker, Kernenergie, in: ders., Deutlichkeit - Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München 1978, 48

38) W.Häfele u. W.Sassin, Ressources and Endowments. An Outline on Future Energy Systems. Bei Weizsäcker a.a.O.47-49

Verlust von Arbeitsplätzen. Zudem bleibt auch die von den Industrienationen zu leistende Entwicklungshilfe ohne eigenes Wachstum nicht denkbar. Eine Alternative scheint sich hier auf weite Sicht hin nicht abzuzeichnen.

Hier aber zeigt sich nun das eigentliche Dilemma. Dieselben Umstände, die zur Wachstumssteigerung zwingen, nämlich Bevölkerungsexplosion und elementares Interesse an volkswirtschaftlicher Stabilität, bewirken ihrerseits, daß man sich genötigt sieht, vorhandene Ressourcen zu plündern, immer neue zu erschließen, und dies bis an die Grenzen der Belastbarkeit der Gesamtökologie Mensch-Erde. Eine Chance zu dauerhafter Lösung kann nur darin liegen, daß die Bevölkerungsexplosion irgendwann zur Ruhe kommt und daß die Wirtschaftssysteme auf Weltebene langfristig zu bescheideneren und veränderten Formen ihres Wachstums finden.

Man hat sich zur theologischen Legitimation dieser Option für die technisch-wissenschaftliche Kultur gerne auf den Herrschaftsauftrag des Menschen in Gen 1,28 berufen: "Seid fruchtbar und mehret euch. Erfüllet die Erde und macht sie euch untertan." Jüdisch-christliche Tradition wird häufig mit besonderem Verweis auf eben diese Stelle als einer der Faktoren in Anspruch genommen, die die moderne Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik ermöglicht haben. Die Welt wird zu einem der Gestaltung freigegebenen Objekt des Menschen. Nachdem nun die Grenzen des Wachstums und damit die Grenzen technischer Weltbeherrschung sichtbar geworden sind, fällt mit dem technischen Herrschaftswissen auch die jüdisch-christliche Tradition als eine seiner weltanschaulichen Wurzeln unter das Verdikt einer bedenkenlosen Ausbeutung der Natur. Solche Kritiker übersehen freilich, daß der biblische Auftrag zur Herrschaft ganz und gar nicht im Sinne einer Willkürherrschaft verstanden sein will. Dies wird noch deutlicher aus dem Kontext jenes anderen Auftrags im zweiten Kapitel der Genesis, nach welchem Adam das Paradies dieser Welt anvertraut wurde, daß

er es - so wörtlich - "bebaue und bewahre" (Gen 2,15). Der Herrschaftsauftrag ist zugleich Gärtnerauftrag. Von hier aus wird man dann aber auch die Auffassung zurückweisen müssen, daß das Interesse des gegenwärtigen Menschen an rationaler Durchdringung der Wirklichkeit längst zu mächtig geworden sei, daß es also endlich in seine Grenzen gewiesen werden müsse. Ich wage demgegenüber die These, daß wir in Wahrheit nicht an einem Zuviel an Rationalität kranken, sondern an einem Zuwenig. Eindimensionale Technologien jeglicher Art wirken sich am Ende als destruierende Faktoren aus. Das ökologische Gleichgewicht Mensch-Erde, wie es sich unter der Voraussetzung einer vorneuzeitlichen Vernunft durchgängig fast von selbst herstellte, muß heute bewußt und umfassend als Bedingung künftigen Lebens, ja Überlebens in lern- und korrekturoffener Rationalität nach und nach heraufgeführt und gesichert werden. Es gibt faktisch keinen Bereich mehr, den der Mensch aus seiner Verantwortung entlassen und sich selbst überlassen kann. Jede neue naturwissenschaftliche Erkenntnis, jede wichtige neue technische Erfindung, jeder medizinische Fortschritt schaffen jeweils neue soziale, physiologische und psychische Tatbestände und Bedürfnisse, die wir wiederum in den Griff der Sozial-, Wirtschafts- und Humantechniken bekommen müssen. In all dem geht es freilich dann um eine Rationalität, die das Ganze des Lebens und der menschlichen Lebenswelt im Blick hat und die eben damit auch die Herrschaft des Menschen über die Natur zugleich als Auftrag zu ihrer Erhaltung versteht.

b) Kernenergie - ja oder nein?

Ging es auf der ersten grundlegenden Problemebene um die Energiefrage überhaupt - Steigerung oder Begrenzung? - und darin letztlich um die ethisch-humane Legitimation der modernen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation als solcher, implizit also auch um alternative Lebensstile und um die Ab-

wägung der Indikatoren für Fortschritt, so geht es jetzt unter der Voraussetzung einer eindeutigen Option für diese technisch-wissenschaftliche Kultur in ihrer Unabdingbarkeit auf der zweiten Problemebene um die damit gesetzte spezielle Problematik des von diesen Prämissen her möglicherweise unverzichtbar erscheinenden Bedarfs an Kernenergie und die daraus erwachsenden möglichen Gefahren.

Nach dem Stand der Dinge werden sich die bisher bevorzugten Energiequellen, also die fossilen organisch erzeugten Brennstoffe Kohle, Erdgas und Erdöl, in voraussehbarer Zeit erschöpfen. Weizsäcker zufolge, der die derzeit vorliegenden konkreten Schätzungen zusammenfaßt³⁹⁾, werden Erdöl und Erdgas im ersten Viertel des kommenden Jahrhunderts als Energielieferanten zurücktreten. Das noch vorhandene Kohlereservoir würde mengenmäßig ausreichen, um den Bedarf noch für mehrere Jahrhunderte zu decken. Uran als Energiequelle dürfte unaufbereitet etwa noch solange wie das Erdöl reichen. Die Einführung von Brutreaktoren würde dem Uran jedoch statt eines reichlichen halben Jahrhunderts eine Wirkungsdauer von mehreren Jahrtausenden versprechen, unter der Voraussetzung, daß der Energieumsatz bei etwa dem zehnfachen des heutigen Verbrauchs zum Stehen kommt. Kohle und Kernenergie erscheinen sonach als die langfristig einzigen aussichtsreichen Kandidaten. Der Wasserenergie (Stau- und Gezeitenkraftwerke) sowie der Sonnenenergie kommt demgegenüber eine zwar wachsende, zur Zeit jedoch noch keineswegs zureichende wichtige Teilrolle zu.

Bezüglich der Gefahren, die durch die genannten Energiespender für den Menschen und die Gesamtökologie entstehen, meint Weizsäcker, daß fossile Brennstoffe, auch Kohle, langfristig wahrscheinlich schädlicher seien als Kernenergie. Die haupt-

39) C.F.v.Weizsäcker, Die friedliche Nutzung der Kernenergie a.a.O. 53-57

sächlichen Störfaktoren unserer Ökologie sind die fossilen Energiespender Öl und Kohle. So enthalten die Abgase fossiler Verbrennungen Schadstoffe wie Kohlenmonoxyd, Blei und Kadmium. Darüber hinaus schwebt über uns das Damoklesschwert langfristiger Klimaänderung durch das bei der Verbrennung entstehende Kohlendioxyd. All diese Schadstoffe fallen bei der Kernenergie fort. Spezieller Risikofaktor hier ist demgegenüber die Möglichkeit von partiellen Störfällen im technischen Ablauf, die zur Freisetzung von Radioaktivität führen oder gar die eines direkten Kernschmelzfalls, wie er sich jedoch erst bei gleichzeitigem Versagen sämtlicher vorgesehener Sicherungsbarrieren ereignen würde. Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß selbst bei letzterem die Katastrophenfolgen relativ begrenzt bleiben. So setzt sie der Rasmussenbericht etwa vergleichsweise nicht höher an als die Verheerungen, mit denen beim Bruch des Staudamms eines Wasserkraftwerkes zu rechnen ist.⁴⁰⁾ Hinzu kommt, daß die Wahrscheinlichkeit für ein zufällig gleichzeitiges Versagen aller vorhandenen Sicherungen extrem gering ist. Rasmussen schätzt sie auf $5 \cdot 10^{-5}$ pro Jahr. Hiernach müßte also bei gleichzeitigem Betrieb von hundert Reaktoren im Durchschnitt alle zweihundert Jahre mit einem solchen Unfall gerechnet werden. Die wesentlich größere Gefahr dürfte denn auch nach Weizsäcker eher in der Möglichkeit einer willentlichen Verletzung friedlicher kerntechnischer Anlagen liegen. "Es ist prinzipiell möglich, einen Reaktor mit zielgenauen Waffen, auch mit konventionellen Sprengköpfen, zu zerstören."⁴¹⁾ Solche Gefahr besteht vor allem bei künftigen kriegesischen Auseinandersetzungen, und zwar gerade auch im Rahmen von Kriegen zwischen Ländern der dritten Welt, dort also, wo die zusätzliche Gefahr der Ausweitung zum atomaren Krieg nicht unmittelbar gegeben ist. Aber auch erpresserische Anschläge

40) Bei Weizsäcker a.a.O. 61; vgl. hierzu auch A.Birkhofer, Stand der deutschen Risikostudie für Druckwasserreaktoren. Vortrag beim Jahreskolloquium 1977 des Projektes Nukleare Sicherheit, Karlsruhe 1.12.1977

41) Weizsäcker a.a.O. 64

oder Zerstörungsaktionen von seiten terroristischer Gruppen bleiben durchaus im Bereich des Möglichen, sofern diese hierzu über die notwendigen Experten in ihren Reihen bzw. über entsprechende Zerstörungswaffen verfügen.

Die Sicherheit der Kernenergie bleibt sonach zum einen ein Problem der Sicherung gegen mögliche technische Pannen, zum anderen aber vor allem ein Problem der Sicherung gegen mögliche Gewalt. Nimmt man jedoch die Risiken und Gefahren, die auch bei anderen Formen der Energiegewinnung gegeben sind, zum Vergleich, so fallen sie bei der Kernenergie insgesamt kaum größer aus. Auch Staudämme können zum Ziel zerstörerischer Anschläge gemacht werden und selbst die vorerst noch umweltfreundlichste Form der Energiegewinnung, nämlich die von Sonnenenergie, dürfte bei Installierung entsprechender großtechnischer Anlagen - Kollektoren, die die Fläche ganzer Länder bedecken - ökologisch keineswegs folgenlos bleiben. Muß doch hierbei, worauf bereits jetzt Experten warnend hinweisen, die Möglichkeit von erheblichen Klimaveränderungen in Rechnung gestellt werden. Von den bereits angerichteten langfristigen und zum Teil vielleicht unwiderruflichen Schäden durch die bisher bevorzugten fossilen Brennstoffe Öl und Kohle wurde bereits hinreichend gesprochen. Ganz risikolos ist für den Menschen offensichtlich nichts. Bleibt also, die vorläufige Unverzichtbarkeit der Nutzung von Kernenergie vorausgesetzt, nur noch die Frage nach dem Wo und dem Wie.

c) Der Streit um die konkreten Bedingungen der Anlage von Kernkraftwerken

Erst auf dieser ganz konkreten Problemebene, die sowohl die generelle Entscheidung für ein weiteres Energiewachstum überhaupt als auch die besondere für die friedliche Nutzung der hierzu wesentlich notwendigen Kernenergie bereits voraussetzt, stellt sich jetzt die Frage nach der Dichte, Größen-

ordnung und Standortbestimmung von Kernreaktoren, sowie nach all dem, was damit an speziellen ökologischen, ökonomischen und politischen Problemen je und je zusammenhängt. Erst hier geht es also auch zugleich um den ganz konkreten Fall "Wylh". Es würde gewiß zu weit führen, auf alle in diesem Zusammenhang relevanten Probleme im einzelnen einzugehen. Ich beschränke mich deshalb auf jene, die diesen Fall Wylh tatsächlich zu einem besonderen machen.

Dies gilt in erster Linie für die hier gegebene spezifisch ökologische Problematik. Die Forderung: "Kein zweites Ruhrgebiet am Oberrhein!" erscheint angesichts der Tatsache, daß es sich im Umkreis von Wylh um eine weithin ökologisch im Gleichgewicht befindliche Landschaft und Wirtschaft und zu einem Teil noch um eine der ganz wenigen unberührten Naturlandschaften handelt, nicht unberechtigt. Gegen die Wahl von Wylh als Standort für eine Kernenergieanlage sprechen in der Tat gewichtige ökologische Gründe.

Die zweite Besonderheit des Falles Wylh betrifft den Tatbestand, daß hier Bürgerinitiativen den Bau einer Kernenergieanlage trotz bereits ergangener staatlicher Genehmigung zunächst durch eigenes Vorgehen, dann mit Hilfe der Gerichte vorerst erfolgreich verhindert haben. Damit ist zugleich eine Fülle neuer, zum Teil noch unbewältigter Probleme aufgeworfen. Wonach bemißt sich im einzelnen das Recht von Bürgerinitiativen? Welche Formen gewaltlosen Widerstands liegen gegebenenfalls noch im Bereich der Legalität? Wie läßt sich die Radikalisierung und Ausweitung legitimer Interessenkonflikte durch Extremisten verhindern? Nach welchen moralischen und rechtlichen Kriterien bringt die Polizeimacht die ihr zur Verfügung stehenden Mittel zur Anwendung?

Daß es in all dem um drängende ethische Fragen geht, für die eindeutige und klare Lösungen gefunden werden müssen, steht außer Zweifel. Gerade hier aber, wo man seiner Sache nicht

mehr so sicher ist und nicht mehr recht weiter weiß, erwartet man jetzt gerne die erlösende Antwort unmittelbar vom Ethiker. Hierzu müßte dieser freilich zugleich der allwissende Experte sein, der, zuständig für alles und jedes, in sämtlichen Detailfragen zu Hause ist, um solchen Erwartungen gerecht werden zu können. In Wahrheit liegt aber gerade darin nicht seine Zuständigkeit. Er vermag die ethisch autonom zu treffenden Entscheidungen der von der Sachkompetenz her jeweils Zuständigen durchaus nicht zu ersetzen. Spezifische Aufgabe der Ethik ist es vielmehr, hier die generellen ethisch relevanten Problemzusammenhänge herauszuarbeiten, d.h. nach solchen allgemeinen Kriterien und Vorzugsregeln zu fragen, die in konkreten Entscheidungsprozessen bewußt oder unbewußt immer schon ins Spiel kommen, und sie auf ihre ethische Tragfähigkeit hin zu prüfen. Eben hieraus aber können dann auch die verantwortlich Beteiligten wiederum für ihr eigenes konkretes Handeln unter Umständen wesentliche Hilfen gewinnen.

4. Spezielle Vorzugsregeln bei der Abwägung von Umständen

Sucht man zunächst einmal die hier in der Vielfalt menschlicher Entscheidungsprozesse ansichtig werdenden Fragen nach dem sittlich je Richtigen auf einen zusammenfassenden Nenner zu bringen, so könnte man etwa sagen: Wie lassen sich im Konfliktfall gegebene Bedürfnisse des Menschen unter größtmöglicher Wahrung des Wohls des einzelnen, der Gesellschaft und der Gesamtökologie durchsetzen und verwirklichen? Näherhin kommen dabei, wie das vorgenannte Beispiel unschwer erkennen läßt, folgende Konfliktraspekte in Betracht:

- a) Konflikte im Bezug auf die Beurteilung der gegebenen Bedürfnisse selbst.

- b) Konflikte zwischen dem Wohl des einzelnen, der Gesellschaft und der Gesamtökologie.
- c) Konflikte zwischen den dieses Wohl sichernden Bedürfnissen und den ihre Einlösung ermöglichenden Bedingungen.

Von den unterschiedlichen Konfliktkonstellationen her ergeben sich denn auch entsprechende, der Natur der Sache nach ganz unterschiedliche Vorzugsregeln, die dabei zur Anwendung kommen. Diese gilt es im folgenden noch etwas zu systematisieren und auf ihre generelle Bedeutung als operationale Handlungsregeln hin zu prüfen.

a) Ranghöhe und Dringlichkeit

Unsere Ausgangsfrage beim Beispiel Kernenergie lautete: Was ist ethisch geboten - Steigerung oder Begrenzung der Energiekapazitäten? Dabei fanden wir, daß es gewichtige Gründe gibt, die vorerst noch für eine weitere Steigerung sprechen: Bevölkerungsexplosion und Zwang zu wirtschaftlicher Stabilität, während andere Gründe eher die Notwendigkeit einer Begrenzung nahelegen: allzu schnelle Erschöpfung der Ressourcen und insbesondere die umfassende ethisch-humane Problematik des all dem zugrunde liegenden Leitbildes einer dominant auf materielles Wachstum ausgerichteten Kultur. Gerade der letzte Aspekt aber läßt jetzt die Frage nach jenen Indikatoren stellen, an denen sich all das, was "Fortschritt", "Lebensqualität" und "menschliches Wohl" meint, in Wahrheit bemessen lassen muß. Sie führt zu der alten Frage nach der "Rangordnung der Werte", und mit den darin liegenden Konflikten im Bezug auf die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung zu der in diesem Zusammenhang zentralen, bereits von Max Scheler und Nikolai Hartmann thematisierten Frage nach dem Verhältnis von "Ranghöhe" und "Dringlichkeit".

Einen Wert als "höher" einstufen, impliziert zugleich die Einschätzung und Gewichtung anderer Werte als geringer. Sie werden ihm "nachgesetzt" und "niedriger" eingestuft. Sie erscheinen darin als möglicher Gegenstand menschlichen Strebens relativiert, gegebenenfalls sogar Überflüssig. Der höhere Wert offenbart seine Überlegenheit darin, daß er sich nicht aufbraucht, wie materielle Werte, sich nicht abnutzt, wie die sinnlichen Werte, und sich nicht verrechnen läßt, wie die Werte des Nützlichen. Er trägt das Stigma der Freiheit. Tugenden wie Freundschaft, Güte, Selbstlosigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Liebe, Glaube, aber auch höchste geistige Werte und Güter wie die der Kunst, Wissenschaft, Religion lassen sich nicht erzwingen. Sie sind das Werk freier, von einer je größeren Vernunft der Sache bewegten Hingabe. Eben deshalb werden sie als dauerhafter empfunden und führen zu tieferer Sinnerfüllung und Befriedigung.

Dies freilich impliziert immer schon entsprechende Erfahrung solcher Hochformen der Freiheit menschlichen Seinkönnens. Das "Höhere" versteht sich nicht von selbst. Um sich in seiner Dignität und Leuchtkraft geltend zu machen, bedarf es erst der Begegnung mit ihm, der spontanen Einsicht, der Kontrasterlebnisse, der Vorbilder, und der so erst evozierten zu gefestigter Haltung führenden "Einübung" in den sich in ihm vermittelnden Sinn - der "Askese" in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Wo immer dies aber glückt, entwickelt es seine eigene handlungsleitende Schwerkraft: "Sua vi nos allicit et sua dignitate trahit", durch die Kraft seines eigenen Wesens gewinnt es uns und zieht uns durch seine Würde in seinen Bann.⁴²⁾ Von daher kann Scheler jetzt völlig zurecht sagen, daß es der höhere Wert ist, der dem niederen den ihm angemessenen Platz zuweist, ihn also in diesem Sinne fundiert und damit den Takt des Vorziehens und Nachsetzens in der konkreten Situation bestimmt.⁴³⁾

42) So Thomas im Anschluß an Cicero, S.Th. II-II, 145,1

43) M.Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern ⁴1954, 114-116

Dem scheint nun freilich auf den ersten Blick zu widersprechen, daß unter gegebenen Umständen dem niederen Wert entschieden der Vorzug gegeben werden muß. Primum vivere, deinde philosophari! Ranghöhe und Dringlichkeit eines Wertes fallen durchaus nicht zusammen. Von daher gelangt Nikolai Hartmann zu einer Umkehrung des Fundierungsverhältnisses von höherem und niederen Wert: "Der höhere Wert ist allemal der bedingtere, abhängigere und in diesem Sinne schwächere; seine Erfüllung ist sinnvoll nur, soweit sie sich über der Erfüllung der niederen Werte erhebt. Der unbedingtere, elementare und in diesem Sinne stärkere Wert aber ist allemal der niedere; er ist nur axiologisches Fundament des sittlichen Lebens, nicht Erfüllung seines Sinnes."⁴⁴⁾ Daran ist sicher dies richtig: Basisgüter haben Vorrang vor Gütern, die diese als Bedingung voraussetzen. Lebensstandard und Lebenskultur verlieren notwendig ihr Gewicht, wo es um fundamentalste Dinge des Überlebens geht. Aber ergibt sich dies umgekehrt nicht auch bereits aus dem in der Rangordnung der Werte mitgesetzten Anspruch selbst? Ist dies nicht gerade dem höchsten unser menschliches Handeln fundierenden sittlichen Wert, dem (theologisch begründeten) Glauben an die Würde des Menschen und dem damit gegebenen Gebot der Achtung und Liebe als Forderung immanent, nämlich dem einzelnen hierzu die notwendigen Bedingungen und Voraussetzungen zu verschaffen? Ist nicht in der Rangsetzung gerade dieses Wertes als höchstem Maßstab allen Handelns die Dringlichkeit der niederen Werte (aber auch entsprechend der aller übrigen sog. geistigen Güter und Werte) je und je mitdefiniert? Man muß nicht erst die Moral beiseite schieben - etwa im Sinne Brechts: zuerst da kommt das Fressen und dann kommt die Moral - um den Anspruch des Menschen auf Stillung seines leiblichen Hungers zu begründen. Selbst das Allerelementarste erscheint auf die Dauer doch nur unter der Voraussetzung eben jenes scheinbar so schwachen Hochwertes wirklich gesichert,

44) N.Hartmann, Ethik, Berlin ³1949, 607

und nicht schon unter der eines bloßen Faustrechts. Das aber macht ihn dann ebenso auch zum letzten Maßstab in Fragen der hier besonders diskutierten Energiekapazität: zum Maßstab der gegebenenfalls notwendigen Steigerung ebenso wie zum Maßstab ihrer gegebenenfalls notwendigen Begrenzung. - So aber hieße dann die Vorzugsregel im Bezug auf die Beurteilung der Dringlichkeit miteinander konkurrierender menschlicher Wertsetzungen: Unter gebotenen Umständen ist der dringlichere dem ranghöheren Wert vorzuziehen! Was aber im Grunde nichts anderes heißt, als die Wahrung der Würde des Menschen und dem was sie sichert im Konfliktfall allen übrigen Werten voranzustellen. Auch die Wahrung des niedrigsten Wertes fällt hier noch mit der Wahrung des höchsten zusammen.

b) Gemeinwohl, Eigenwohl, Wohl der Gesamtökologie

Gerade im Zusammenhang mit der Kernenergie-debatte ist dem Menschen immer deutlicher bewußt geworden, daß die als solche immer schon gegebene Zuordnungsproblematik Gemeinwohl-Eigenwohl inzwischen längst eine entscheidende Ausweitung erfahren hat. Sie läßt sich nicht mehr von dem weiter reichenden Zuordnungsproblem Mensch-Erde und damit von der Frage nach der Funktionsfähigkeit der Gesamtökologie trennen. Nichts gefährdet das Überleben des Menschen so sehr wie die Zerstörung seiner Umwelt, des eingespielten Haushalts der Natur. Er muß sich dazu verstehen, seine Ansprüche danach auszurichten und zu begrenzen. Das aber setzt voraus, daß er sowohl sein quantitatives (Bevölkerungszahl) als auch sein qualitatives (Lebensstandard) materielles Wachstum von der Belastbarkeit der Natur her bestimmt. Auf eine Vorzugsregel gebracht, bedeutet dies: Unter gegebenen Umständen kommt den sich von dem übergreifenden Ökosystem Mensch-Erde für den Menschen ergebenden Ansprüchen gegenüber den sich von den menschlichen Sozialsystemen her ergebenden Ansprüchen der Vorrang zu.

Vorrang kommt in diesem Fall also weder der apersonalen außermenschlichen Natur noch der ihr gegenüberstehenden personalen Eigenwirklichkeit menschlicher Soziosysteme zu, sondern vielmehr dem beides umgreifenden Ökosystem Person-Natur, Mensch-Erde. Letzter Bezugspunkt bleibt somit auch hier die von Personen bestimmte Welt, die dem Menschen anvertraute Erde, und nicht deren vorpersonale Formen für sich genommen. In der Tat wäre es ein absurder Gedanke, der Mensch müßte gegebenenfalls zu irgendeinem Zeitpunkt bereit sein, sich für das Überleben einer zwar gewaltigen aber eben als solche doch immer noch vorpersonalen Natur zu opfern. Das widerspräche nicht nur jedem menschlichen Lebenswillen, sondern stünde auch gegen alle Logik des evolutiven Aufbaus der Natur selbst, deren Sinnspitze der Mensch ist. Dies vorausgesetzt, daß der Mensch tatsächlich diese Sinnspitze und Krone der Schöpfung ist (was sich freilich - Indikativ und Imperativ zugleich - nicht nur zeigt, sondern jederzeit auch neu bewähren muß), setzt das nun aber doch nicht die andere Tatsache außer Kraft, daß der Mensch zugleich ein Teil dieser Schöpfung ist. Er kann seiner Berufung nur gerecht werden, indem er ihre Bedingungen respektiert, sie in ihrem wesentlichen Bestand bewahrt und in Verantwortung mit ihr umgeht. Wenn er also etwa heute zunehmend auf verantwortliche Weise die Zahl seiner Geburten zu regeln und, was sehr viel schwieriger scheint, seine materiellen Ansprüche den ökologischen Erfordernissen anzupassen sucht, so tut er dies im Grunde in Konsequenz eben dieser Einsichten. Auch hier koinzidiert also die Forderung nach Verwirklichung des höheren Wertes, die Entfaltung des Menschen als bewußtes Subjekt, als Person, mit der Forderung nach Respektierung des Elementareren. Das eine setzt unumkehrbar das andere als Bedingung voraus, und zwar auch dort noch, wo es kraft der ihm eigenen schöpferischen Überlegenheit das andere in seinen gegebenen Formen und Strukturen verändert, fortentwickelt und auf neue Möglichkeiten hin entwirft.

So wenig nun der Mensch gegen seine natürliche Umwelt überleben und losgelöst von ihr als Subjekt standzufassen vermag, ebensowenig kann er dies auch gegen seine soziale Umwelt und außerhalb ihrer. Als soziales Wesen bleibt er auf Gemeinschaft verwiesen. Entsprechend muß er also auch hier Anpassungsleistungen erbringen, Bedingungen respektieren und sich übergeordneten übergreifenden Ansprüchen fügen. Die Möglichkeit von Konflikten und Spannungen scheint sich so nach von ganz ähnlichen Prämissen her zu ergeben: Die Funktionsmöglichkeit des einen setzt die Funktionsfähigkeit des anderen voraus. Der Mensch kann sich in seiner Eigenwirklichkeit als Subjekt nur behaupten, wenn er zugleich den übergreifenden Ansprüchen der ihn bedingenden und ermöglichenden größeren Einheit Rechnung trägt. - Und dennoch besteht ein grundlegender Unterschied. Allein das Funktionssystem "menschliche Gemeinschaft" (oder auch "Gesellschaft", was unter diesem Aspekt auf dasselbe hinausläuft) ist ein System von Personen, nicht aber das Funktionssystem "Mensch-Erde". Dieses ist vielmehr ein Funktionssystem vorpersonaler Naturgegebenheiten im Bezug auf Personen. Von daher ergeben sich ganz andere Prioritäten. Menschliche Gemeinschaft ist als System von Personen per definitionem um des Menschen willen da. Eben das aber kann man von den Naturgegebenheiten, die erst unter dem Aspekt ihrer fallweise gegebenen Bezogenheit auf den Menschen das ökologische System Mensch-Erde ausmachen, nicht ohne Einschränkung sagen. Ihr Sinn geht offenkundig nicht darin auf, einzig des Menschen wegen da zu sein, und zwar auch dann nicht, wenn man diesen als die äußerste Sinnspitze der Schöpfung voraussetzt. Die vorpersonalen Naturgegebenheiten haben vielmehr ihre eigene Realität und damit ihren je eigenen Sinn, und zwar sowohl im Bezug auf sich selbst als auch im Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit, worin dieser Sinn letztlich auch immer bestehen mag.

Von daher bleibt das moralische Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Schöpfungswirklichkeit notwendig ambivalent. Auf der einen Seite kommt ihr angesichts der durchgängigen Abhängigkeit des Menschen von ihr, der unbezähmbaren, immer neuen Bedrohungen, die von ihr ausgehen, aber auch ihres Überhangs an Eigenbedeutung, die den Sinn ihres Daseins nie vollständig mit dem des Menschen koinzidieren lassen, eine gewisse Überlegenheit zu. Sie fordert Respekt, ja Ehrfurcht. Sie ist nicht in die Beliebigkeit des Menschen gestellt. - Auf der anderen Seite ist sie als vorpersonale Wirklichkeit von insgesamt geringerem Rang als der Mensch selbst. Unter dieser Voraussetzung erscheint es ihm legitim, sie sich untertan zu machen und als Mittel für seine Zwecke einzusetzen. Er gebraucht sie und paßt sie sich zu. Er greift in sie ein und nutzt ihre Schätze aus. Er vernichtet Lebensformen, die sich für ihn als parasitär, gegebenenfalls sogar als lebensbedrohlich erweisen. Andere hingegen, für ihn nützliche, hegt und domestiziert er, setzt sie für sich ein oder entwickelt sogar neue Formen. Nirgends jedenfalls sieht er die moralische Notwendigkeit, sie höher zu stellen als sich selbst oder sich gar für sie zu opfern.

Genau hier aber zeigt sich jetzt die moralische Differenz im Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Naturwirklichkeit einerseits und zur menschlichen Sozialwirklichkeit andererseits. Erst mit der Sozialwirklichkeit kommt durchgängig, und zwar in all ihren Zielsetzungen, der Mensch als Person ins Spiel. Erst sie ist ihrem ganzen Sinn nach, als Funktionssystem von Personen, des Menschen wegen da und legitimiert sich sonach auch einzig und allein von ihm her: "Principium, subjectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona."⁴⁵⁾

45) Vaticanum II, Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes", Nr. 25, Abs. 1

Zweck aller menschlichen Gemeinschaft und ihrer Institutionalisierungen ist der Mensch. Was zugleich voraussetzt, daß der Mensch ihrer bedarf. Ohne sie kommt er nicht zum Stande seines Menschseins. Von daher leiten sich zunächst eigene Rechte der Gemeinschaft ab. Als solche aber sind diese auf das Wohl der Vielen gerichtet, bewirken darin jedoch, aufs Ganze hin betrachtet, eben auch das Wohl des einzelnen. Gemeinwohl und Eigenwohl stehen sonach in der Regel nicht notwendig im Widerspruch. Dasselbe zeigt sich entsprechend auch vom Blickwinkel des einzelnen aus. Wo immer ihm zugemutet wird, sein Eigenwohl dem Wohl der Gemeinschaft zu- und unterzuordnen, empfindet er dies in der Regel keineswegs als ein Unrecht, sondern vielmehr als eine Notwendigkeit um der Funktionalität des Ganzen willen. Diese Notwendigkeit kann sich für ihn, in äußersten Konfliktfällen, bei denen es um den Bestand der Gemeinschaft als solcher geht, selbst noch auf die Bereitschaft zum Einsatz seines Lebens erstrecken. Aber sogar dort, wo nicht schon das Ganze der Gemeinschaft auf dem Spiel steht, sondern nur die Sicherung eines für viele lebenswichtigen Gutes, erscheint solcher Einsatz des einzelnen moralisch zutiefst gerechtfertigt, und zwar gerade weil er unter den hier gegebenen Umständen ganz und gar freiwillig bleiben muß und die Gemeinschaft dem einzelnen solch spezifisch individuelle Tat nach dem Gleichheitsgrundsatz nicht einfachhin abverlangen kann (z.B. Selbstversuche eines Forschers zur Erprobung gesundheitsrettender Medikamente).

Dennoch darf der Begriff "Gemeinwohl" in all dem nicht unkritisch gehandhabt werden. Sind doch die Bedingungen, die das Wohl einer Gemeinschaft tatsächlich sichern, keineswegs immer schon in dem gegeben, was im Namen des Gemeinwohls an faktischen Normen, Ansprüchen und Forderungen geltend gemacht wird. Gemeinwohl meint sonach eher eine dynamische Größe, die in keiner normativen Verfaßtheit endgültig aufgeht, sondern auf je größere Gerechtigkeit hin offen bleibt.

Unter solcher Voraussetzung aber verfolgt der einzelne das wahre Wohl der Gemeinschaft auch dann, wenn er vorhandene, in deren Ordnungen selbst begründete Unrechtszustände aufdeckt und um gerechtere Lösungen kämpft. Ein Ziel, das zu erreichen unter zugeschrärfen Umständen gewiß nicht ohne Zurückstellung des eigenen Wohls möglich ist, ja gegebenenfalls sogar das Opfer des eigenen Lebens fordert und rechtfertigt.

Von woher aber läßt sich dann die je größere Gerechtigkeit einer Gemeinschaft gewinnen? Dies verweist uns wieder an den Ausgangspunkt zurück: "Principium, subjectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona." Soziale Funktionssysteme sind des Menschen wegen da und nicht umgekehrt. Die Substanz des Gemeinwohls ebenso wie die des Eigenwohls ist der Mensch als Person. Er allein ist "Zweck an sich selbst", d.h. er darf weder sich noch andere als ein bloßes Mittel gebrauchen. Unter dieser Voraussetzung aber ist der darin hervortretende Anspruch seiner Würde und Freiheit als Person im Konfliktfall allen übrigen Gütern vorzuziehen ("personale" Vorzugsregel" vgl. S.26). Damit aber sind jetzt auch den Ansprüchen der Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen zugleich eindeutige Grenzen gesetzt. Sie darf ihn in keinem Fall einem Anspruch unterwerfen, der ihn seines eigenen Willens beraubt und ihn in seiner Personwürde zerstört. Wo immer dies dennoch geschieht, zerstört sie letztlich ihre eigene moralische Basis (sowie sie ihre physische Grundlage zerstört, wo immer sie sich aus eigenem kurzsichtigem Interesse an der sie tragenden natürlichen Umwelt vergeht). Von hier aus ergibt sich jetzt aber zugleich auch die Notwendigkeit einer wesentlichen Präzisierung der gebräuchlichen Vorzugsregel: "Gemeinwohl geht vor Eigenwohl": Allein unter der Voraussetzung der Respektierung der Personwürde kommt den sich von der Gemeinschaft her ergebenden Ansprüchen gegenüber den Ansprüchen des einzelnen im Konfliktfall der Vorrang zu.

Läßt sich dies aber in allen Situationen und unter allen Umständen auch real durchhalten? Kann der Mensch seine natürliche Umwelt tatsächlich in jedem Falle ohne selbst Schaden zu nehmen ohne Schaden für sie bewahren? Und kann die Gemeinschaft tatsächlich ohne Schaden überleben, wenn sie die Gewissensüberzeugung des einzelnen - und worin anders drückt sich der Uranspruch menschlicher Würde und Freiheit unmittelbarer aus - in jedem Falle kompromißlos respektiert? Wieviele Wehrdienstverweigerer kann eine Gemeinschaft tolerieren, wenn ihre Sicherheit unter den gegebenen Umständen in Wahrheit eben doch allein auf ihrer Wehrfähigkeit beruht? Wieviele Kernkraftwerkgegner muß sie hinnehmen, wenn sie morgen noch den vielen die notwendige Energie sichern soll? Oder welches Maß an Restriktionen wird sie einem Forscher auferlegen dürfen, wenn dieser die letzte Sicherheit über die Wirksamkeit eines Medikaments nur über bestimmte, den informed consent faktisch ausschließende oder zumindest erheblich einschränkende Testbedingungen (Doppelblindversuche) erreichen kann? Oder wird sie Schwangerschaftsabbruch ausnahmslos unter Strafe stellen dürfen, auch wenn sie feststellt, daß sie dem Übel auf diese Weise nicht wirksam entgegensteuern kann, sondern umgekehrt damit eher noch zusätzlichen Risiken und Gefährdungen Vorschub leistet? Oder gar: darf sie einer schwangeren Frau den Tod zumuten, wenn deren eigenes Überleben nur um den Preis der aktiven Vernichtung ihrer Leibesfrucht zu erreichen ist?

Kein Zweifel, es gibt Konfliktkonstellationen, die sich nur um den gleichzeitigen Preis eines Übels lösen lassen, gegebenenfalls also auch nur um den Preis eines moralischen Übels. Beraubt sich der Mensch damit aber nicht zugleich jeder Eindeutigkeit und Unbedingtheit seines Vorziehens überhaupt, oder lassen sich selbst hier noch Orientierungshalte finden, - Kriterien, die ihn zwar nicht gänzlich exkulpierten und aus der letzten Tiefe seiner Entscheidungsnot befreien, die ihn aber dennoch gerade darin vor blanker Willkür bewahren und ihm Mut geben, auf das je größtmögliche Gute hin verantwortlich zu handeln?

c) Kriterien für die Inkaufnahme von Übeln

Jede Kasuistik dient dem Zweck, Gewissenszweifel auszuräumen, Handlungsunsicherheiten zu beenden und für den Einzelfall zu möglichst klaren normativen Lösungen zu kommen. Eine Notwendigkeit, die sich nicht nur im Anwendungsbereich des Rechts stellt, sondern ebenso auch im Anwendungsbereich der Moral. Geht es aber dort nur um die Frage, was im Anspruch gegebener positiver Rechtsnormen im Hinblick auf den konkreten Fall rechtens sei, so geht es hier vielmehr um die Frage, was ein Handeln - und darin sind jetzt zugleich auch die hierfür zu setzenden konkreten Rechts- und Moralnormen miteingeschlossen - im gegebenen Fall zu einem vom Anspruch des jeweils Guten und Rechten als solchem bestimmten Handeln macht. Das aber bedeutet zugleich immer auch, was es unter den je gegebenen Umständen zu einem human sinnvollen, angemessenen und leistbaren macht. Eine so verstandene Moralkasuistik bleibt von vornherein dem Verdacht entzogen, legalistisch zu verfahren, d.h. nach Analogie der Rechtskasuistik die sittliche Vernunft einer Handlung einem in sich geschlossenen System von Normen zu subsumieren, die letztlich eine Eigenverantwortung des Handelnden selbst in der Bestimmung und Handhabung dieser Normen ausschließen. Von eben diesem Verdacht des Legalismus, wird man nun aber in der Tat die überkommene katholische Moralkasuistik, wie sie insbesondere im Zusammenhang mit der Verwaltung des Bußsakramentes ausgebildet wurde, nicht in allem freisprechen können. Das Bedürfnis nach sicheren Unterscheidungskriterien zwischen gut und böse, nach klaren und eindeutigen materialen Normen, führte hier fast zwangsläufig zu einer Strategie der Aufschlüsselung von Konfliktfällen, die den einzelnen weitgehend von den Zumutungen und der Not des ethischen Risikos persönlicher Gewissensentscheidungen entlastet. Naturgemäß ging und geht

es dabei um Probleme der Güterabwägung und der Anwendung hierzu notwendiger Vorzugskriterien, wie sie insbesondere im Rahmen der Lehre von den actus cum duplici effectu, den Handlungen mit Doppelwirkung, sowie der Lehre vom minus malum, vom kleineren Übel, erarbeitet wurden. Dies wiederum erscheint legitim - um was schließlich geht es auch uns hier anders als um Kriterien für konkrete ethische Entscheidungsprozesse? - solange dabei nicht unterstellt wird, daß letztlich alles sauber aufgeht, daß sich also im Grunde jeder Gewissenszweifel ausräumen läßt und ein rein vom einzelnen zu leistendes subjektives Ermessen überflüssig macht. Die Berufung auf das Gewissen, wie sich dies angesichts zugeschränkter Konfliktsituationen immer wieder von der Sache her aufdrängt, gibt, obschon als letzte subjektive Norm moraltheologisch nie bestritten, unter solcher Voraussetzung eher zum Mißtrauen Anlaß. Engführungen, denen im Rahmen heutigen moraltheologischen Denkens kaum jemand mehr ernsthaft das Wort reden wird.

So wenig nun eine der Rechtskasuistik nachgebildete legalistisch gehandhabte Moralkasuistik die konkrete Vernunft des Sittlichen sicherzustellen vermag, so wenig kann dies aber auch über eine "Situationsethik" erreicht werden, die die Vernunft jeder normativen Generalisierung bestreitet und eine "Moral ohne Normen" fordert. In der Tat bleibt eine solche überhaupt ein Unding. Moralische Normen sind nicht Produkte menschlicher Willkür, sondern erwachsen aus Güterabwägungen, deren Vernunft sich in einer Vielzahl gleichgelagerter Handlungssituationen - und solche gibt es nun einmal auch - erhärtet, eben deshalb aber auch auf künftige Fälle gleichermaßen anwendbar ist. Man bringt das diesen Handlungssituationen normativ Gemeinsame, wie es sich von der jeweiligen Identität der Sachlage her aufdrängt, gleichsam auf einen Nenner. Auf diese Weise wird es zugleich zum unverzichtbaren Transfer menschlichen Miteinanders. Das schließt nicht aus, daß in den konkreten

Handlungssituationen auch noch andere Aspekte ins Spiel kommen können, die mitberücksichtigt werden müssen und gegebenenfalls wiederum zu einer Einschränkung und Relativierung der zunächst dominanten Norm führen können. Eben diesen Tatbestand aber zum einzigen Ausgangspunkt ethischen Argumentierens zu machen, hieße den Anspruch des Ethischen auf das sozial Unwägbare der individuellen Entscheidungssituation reduzieren. Warum diesem sozial Unwägbaren aber apriori eine ethisch höhere Dignität zukommen soll als dem für jedermann unmittelbar plausiblen und darin sozial kommunikablen Regelfall, bleibt unerfindlich. Die Vernunft des Sittlichen geht weder im Allgemeinen noch im Besonderen auf, sie umfaßt vielmehr beides. Gefordert bleibt also auch weiterhin eine offene Moralkasuistik, die dem Allgemeinen soviel Recht einräumt, als es zur Erklärung des Besonderen faktisch beiträgt, und damit eine solche, die die Komplexität gegebener Handlungssituationen mit Hilfe genereller Vorzugskriterien soweit auszuklären sucht, wie diese Vorzugskriterien in ihrer Allgemeinheit tragen.

Nehmen wir zur Verdeutlichung dieser Zusammenhänge nochmals das Beispiel Kernenergie. Scheint es sich doch gerade auch bei ihm um eines jener Entscheidungsprobleme zu handeln, die keine eindeutige, alle gleichermaßen überzeugende und befriedigende Antwort zulassen. Die Komplexität und Ambivalenz der hierbei abzuwägenden Faktoren macht dann aber letztlich die Kernenergiefrage für Befürworter wie Gegner gleichermaßen zu einem casus conscientiae, zu einer Gewissensfrage. Zu einer solchen wird sie aber erst recht für den eigentlichen Entscheidungsträger, der hier zu einem verantwortbaren realen Entschluß kommen muß, mit dem er zwar nicht die Einheit der Überzeugungen, wohl aber die unausweichlich notwendige des Handelns herbeizuführen hat. Auf welche allgemeinen Vorzugskriterien aber kann er sich hierfür stützen?

Übereinstimmung besteht zunächst in der Ausgangsfrage: Energieversorgung ist ein unverzichtbares und daher notwendig anzustrebendes Gut. Dies gilt auch im Hinblick auf den weiteren Tatbestand, daß wir zur Lösung dieses Problems (noch) über keine zureichende Energiequelle verfügen, deren Nutzung ohne negative Nebenwirkung bleibt. Ebenso wenig macht jemand gegen die daraus resultierende Notwendigkeit Bedenken geltend, daß zwischen dem unter solcher Voraussetzung erreichbaren Gut der Energieversorgung und dem Übel der hierbei in Kauf zu nehmenden negativen Nebenwirkungen abgewogen werden muß. Widerspruch erhebt sich auch nicht gegen das dabei in Anwendung zu bringende generelle Abwägungsprinzip, wie es sich bei der Beurteilung von sogenannten Handlungen mit Doppelwirkung einem jeden von der Sache her aufdrängt. Dieses generelle Abwägungsprinzip, das seit Thomas⁴⁶⁾ von der katholischen Moraltheologie zur Lösung solcher Fälle immer wieder herangezogen wird, besagt, daß die Inkaufnahme eines bestimmten Übels, das zur Erreichung eines an sich guten Zieles unabdingbar ist, dann gerechtfertigt ist bzw. toleriert werden kann, wenn die als solche nicht um ihrer selbst willen intendierte negative Nebenwirkung in ihren üblen Folgen geringer ist als die üblen Folgen, die aus dem Unterlassen der Handlung und ihrem primär angestrebten Zweck entstehen würden. So erscheint nach diesem Prinzip die Errichtung von Kernkraftwerken sittlich dann legitim, wenn ohne sie keine hinreichende Energiebedarfsdeckung erreicht werden kann und wenn die durch sie entstehenden möglichen Gefahren geringer sind als die Gefahr, die sich aus einem Verzicht auf Kernkraftwerke ergeben würde.

So weit, so gut. Woran sich aber jetzt die eigentliche Kontroverse entzündet ist die unterschiedliche Einschätzung eben dieser im Zusammenhang mit der Nutzung von Kernenergie tatsächlich gegebenen Gefahren und Risiken. Worin liegt das größere Risiko, im Verzicht auf Kernenergie und der damit ge-

46) Vgl. S.Th. II-II, 64, 7

gebenen erheblichen Minderung des Energiepotentials, oder aber in den mit ihrer Gewinnung gegebenen möglichen Gefahren? Und weiter: wie sieht die Gefahrenrechnung bei einem Vergleich zwischen den möglichen üblen Folgen der Kernenergie und denen der übrigen Energieträger aus? Offenkundig geht es bei diesen kontroversen Einschätzungen nicht mehr nur um Fragen der Abwägung von Gütern, sondern um die zumeist noch sehr viel mehr Entscheidungsnot bereitende der Abwägung von Übeln. Doch selbst hier, in der Frage nach dem minus malum, dem kleineren Übel, lassen sich zunächst noch gewisse generelle Vorzugsregeln aufweisen. So etwa die, die sich aus der Unterscheidung zwischen wahrscheinlichen und sicheren Gefährdungen ergibt. Schüller faßt sie in die Formel: "Unter sonst gleichen Umständen ist eine Handlungsweise, die ein bestimmtes Übel nur wahrscheinlich zur Folge hat, einer anderen Handlungsweise vorzuziehen, die das Übel mit Sicherheit verursacht."⁴⁷⁾ Geht es hingegen um Entscheidungskonstellationen, die nicht ohne gleichzeitige Inkaufnahme eines sicher eintretenden Übels zu lösen sind, so gewinnt zusätzlich das jeweilige Maß der zu erwartenden Gefährdung, ihr Umfang und ihre Dauer, für den Entscheidungsprozeß Gewicht. In eine Vorzugsregel gekleidet bedeutet dies: Unter sonst gleichen Umständen ist bei Übeln, die unvermeidlich sind, das geringere dem größeren und das kürzer dauernde dem länger dauernden vorzuziehen. Und geht es schließlich bei der Abwägung des Maßes eines unvermeidlich zu erwartenden Übels auch um die Zahl der davon Betroffenen, so gilt entsprechend, daß im Konfliktfall unter sonst gleichen Umständen zugunsten der vielen und nicht der wenigen zu entscheiden ist.⁴⁸⁾

Was aber bringen solche Vorzugsregeln, deren allgemeinem von jeder näheren Bestimmung abstrahiertem Anspruch gewiß niemand die Zustimmung versagen wird, solange man sich nicht

47) B.Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile a.a.O. 89

48) ebda. 93

darüber einigt ist, welche der genannten Abwägungskriterien für unseren Fall tatsächlich zutreffen, ob also die zu erwartenden üblen Nebenwirkungen bei der Gewinnung von Kernenergie sicher oder nur wahrscheinlich, beträchtlich oder gering, kurzfristig, langanhaltend oder dauernd sein werden.

Um solche Unsicherheit auszuräumen, zieht man vernünftigerweise in der Regel, so auch hier, die Meinungen und Gutachten von Fachleuten zu Rate. Und es scheint in der Tat, daß die damit unmittelbar befaßten Experten den Risikofaktor in Sachen Kernenergie im Prinzip durchweg für vertretbar und kalkulierbar halten. Was freilich, wie dies gerade die anhaltende Diskussion über die Vielfalt der hier relevanten Sachfragen zeigt, nicht bedeuten muß, daß damit überhaupt jeglicher in diesem Zusammenhang aufkommender Zweifel hinfällig wäre. Wie steht es mit der Transparenz der Gutachten, den möglichen hidden agenda der Wirtschaft, den Interessenausrichtungen der mit Energiefragen befaßten Wissenschaften, der Vergabe von Forschungsmitteln für eine Energieform unter Vernachlässigung anderer usw.?

Und dennoch, der Entscheidungsträger muß am Ende handeln. Von seiner Zustimmung hängt es ab, daß Kernkraftwerke gebaut werden und wie viele gebaut werden, in welcher Größenordnung und wo. Dabei wird er für jeden Einzelfall alle Konditionen sorgfältig abwägen müssen und wo immer sich dabei letzte Zweifel über das Maß des gegebenen Risikos nicht ausräumen lassen, sein Placet unter Umständen auch verweigern müssen. Auch hierbei hält er sich dann im Grunde nochmals an eine Vorzugsregel, nämlich daß bei Tatsachenzweifel und trotzdem gegebener Notwendigkeit zur Entscheidung einer reversiblen Entscheidung gegenüber einer irreversiblen Entscheidung der Vorzug zu geben ist. Gerade weil es sich aber in solchen Fällen zumeist um höchst komplexe Entscheidungsprobleme handelt, die ein entsprechend hohes Maß an Sachverstand aber auch an ausgewogenem Verantwortungsbewußtsein voraus-

setzen, erscheint es wenig sinnvoll, ausgerechnet diese, wie im österreichischen Fall Zwentendorf, zum Gegenstand einer Volksabstimmung zu machen.

Doch wie dem auch sei. Wichtiger ist die hier insgesamt gewonnene Einsicht, daß sich konkrete ethische Entscheidungsprozesse nach generalisierbaren Abwägungsregeln vollziehen, aus denen sie ihre Plausibilität gewinnen. Dies gilt auch für solche Entscheidungsprozesse, bei denen es um die Inkaufnahme von Übeln geht. Dennoch können letztere gegebenenfalls Entscheidungsnot zurücklassen, die sich in ihrem Kern einer definitiven rationalen Auflösung widersetzen, von denen sich der Handelnde also auch nicht mehr durch Anwendung von Vorzugskriterien entlasten und befreien kann. Sie betreffen zum einen den Grad der Entscheidungssicherheit und zum andern das Maß der Entscheidungszumutung. So kann bei zunehmender Komplexität der Prämissen im gegebenen Fall, und hierzu gehört der Fall Kernenergie ganz gewiß, Gewißheit im Bezug auf die Richtigkeit des Vorgehens immer nur approximativ erreicht werden. Unter solchen Umständen Handlungsverantwortung tragen, heißt dann aber zugleich, das Risiko von nicht restlos voraussehbaren Folgen und damit die Möglichkeit des faktischen Irrtums und damit die Möglichkeit des nachträglichen Schuldspruchs der Geschichte aufzunehmen. Zum anderen kann Entscheidungsnot aber auch dann noch gegeben bleiben, wenn über Art und Umfang der in Kauf zunehmenden üblen Nebenwirkung einer Handlung keinerlei Unsicherheiten bestehen. Bleibt doch die Tatsache, daß die üble Nebenwirkung vom Handelnden selbst ausdrücklich mitbejaht und mitgewollt werden muß, soll das anzustrebende Gute überhaupt erreicht werden, daß er sich also darin selbst als ihre Ursache weiß, auch für sich alleine schon eine zuweilen schwere moralische Last und Zumutung.

Daß hier ein nicht zu unterschätzendes ethisches Problem liegt, zeigt sich am offenkundigsten darin, daß eine spätere moraltheologische Tradition immer wieder geneigt war, die um eines guten Zieles willen unvermeidlich in Kauf zunehmende schlechte Nebenwirkung möglichst als eine nichtintendierte, unbeabsichtigte, rein zugelassene Größe zu rechtfertigen.⁴⁹⁾ Man konnte es einfach nicht ertragen, daß es für den Menschen Handlungssituationen geben könnte, die sich ihrem Wesen nach nur um den gleichzeitigen Preis eines von ihm willentlich zu verantwortenden Übels lösen lassen. Solche Exkulpierungsstrategie stößt mit Recht auf die Kritik heutiger Moraltheologie. Wo immer Handlungen gesetzt werden, um deren Nebenwirkung man weiß, fällt diese Nebenwirkung zugleich auch in die Verantwortung des Handelnden, d.h. sie läßt sich nicht im nachhinein als nichtintendiert ausgeben, wenn sie in Wahrheit als *conditio sine qua non* des eigentlichen Handlungsziels mitgewollt werden muß. Dabei ist es gleichgültig, ob sie nun, soll das Handlungsziel erreicht werden, vom Handelnden direkt in einem eigenen zusätzlichen Akt zu realisieren und mitzusetzen ist oder ob sie im Verfolg des Handlungszieles von sich aus eintritt, also nurmehr indirekt mitgewollt bleibt. In beiden Fällen ist er der Verursacher und somit auch dafür verantwortlich.

Die Berufung auf ein bloß passives Zulassen kann also in keiner Weise als der geeignete Weg betrachtet werden, um die Inkaufnahme eines Übels moralisch zu rechtfertigen. Der Mensch würde sich damit nur an seiner eigentlichen Verantwortung vorbeistehlen. Ein von ihm indirekt verursachtes Übel bleibt *de facto* ebenso ein willentlich zu verantwortendes wie ein von ihm direkt verursachtes. Einen ihn in seinem Handeln dennoch rechtfertigenden angemessenen Grund kann er sonach aber nur noch aus dem unmittelbaren Abwägen jener möglichen Übel

49) Vgl. A.Vermeersch, *Theologia Moralis, Principia - Responsa Consilia I*, Rom 1947, 105ff. Zur Kritik dieser Interpretation, für die man sich zu Unrecht auf Thomas beruft, vgl. F.Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976, 112-120. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand F.Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, 311-315.

gewinnen, zwischen denen er hierbei in Wahrheit zu wählen hat, nämlich zwischen dem Übel, das im Falle des Handelns als Nebenwirkung in Kauf zunehmen ist und dem Übel, das aus dem Unterlassen der Handlung entstehen würde. Dabei darf das Übel, das als Nebenwirkung zu verantworten ist, in keinem Falle größer sein als jenes, das aus einem generellen Handlungsverzicht erwachsen würde. Erst damit ist eine Maxime gesetzt, die dem Handelnden die Last, Ursache von Übeln sein zu müssen, nicht einfachhin abnimmt, ihm aber dennoch zugleich den Weg zu einem Handeln eröffnet, das verantwortliches Handeln bleiben kann. Sie bewahrt ihn davor, die Mittel dem Zweck blindlings unterzuordnen und um eines guten Zieles willen die hierfür unabdingbar - direkt oder indirekt - in Kauf zunehmenden Übel um jeden Preis zu zahlen. Was man also damit gerade nicht rechtfertigen kann, ist die ihr im Grunde zutiefst entgegengesetzte Sentenz, daß der Zweck die Mittel heilige. Was sie dieser gegenüber vielmehr verpflichtend deutlich macht ist die Tatsache, daß der Zweck seinen Sinn verliert, wo immer die negativen Nebenwirkungen, über die er zu erreichen und zu sichern ist, seinen eigenen positiven Wert übersteigen.

Darf diese Maxime aber auch noch für solche Situationen in Anspruch genommen werden, wo das in Kauf zunehmende Übel nicht ein physisches, sondern ein moralisches ist, wo also der Handelnde, sei es direkt oder indirekt, Ursache eines sittlich bösen Tuns wird? Hierzu müssen wir uns zunächst fragen, was das eigentlich heißt, sittlich böse handeln? Die Antwort lautet: sittlich böse handelt, wer aus bösem Willen handelt, also ein Übel um seiner selbst willen anstrebt, gehe es dabei nun um ein physisches Übel, das man sich oder anderen aus bösem Willen zufügt oder um ein moralisches, zu dem man sich oder andere aus bösem Willen verführt. Genau dies aber trifft im Rahmen einer verantwortlichen Inkaufnahme von Übeln, bei der es nurmehr um die Verhinderung eines im gegebenen Fall noch größeren physischen oder moralischen Übels geht, per

definitionem nicht zu, und zwar auch dann nicht, wenn das in Kauf zunehmende Übel ein solches moralischer Art ist. Bleibt doch hier gerade nicht der böse, sondern der gute Wille des Handelnden, nämlich aus der gegebenen Konfliktsituation das moralisch Bestmögliche zu machen, für den gesamten Entscheidungsablauf bestimmend.

Dennoch lässt sich nicht leugnen, daß solche Konfliktsituationen, die einem Menschen die Entscheidung abfordern, etwas tun zu müssen, was er unter normalen Umständen weder tun würde noch tun dürfte, ihre eigene moralische Härte haben. Gerade hier ist deshalb das Bedürfnis nach Legitimation naturgemäß besonders groß. Die Antwort der moraltheologischen Tradition ist denn auch eher restriktiv, wenngleich keineswegs in allem einhellig. So sieht es Thomas immerhin als geboten an, moralische Übel unter bestimmten Umständen zu tolerieren, wenn damit größere verhindert werden können. "Ein moralisches Gut muß bisweilen beiseite gelassen werden; um ein anderes schlimmeres moralisches Übel zu vermeiden", heißt es in einer quaestio disputata über die "brüderliche Zurechtweisung".⁵⁰⁾ Dieselbe Regel gilt im Bezug auf die Tolerierung der Prostitution: "Der weise Gesetzgeber erlaubt geringere Übertretungen, um größere zu vermeiden."⁵¹⁾ Hierbei bringt er das Augustinuswort in Erinnerung: "Wenn du die Dirnen aus der menschlichen Gesellschaft entfernst, wirst du alles durch die Leidenschaften verwirren."⁵²⁾ Die Leidenschaften finden auf diese Weise ein Ventil. Das Böse bleibt gleichsam domestiziert. Dem entspricht die damalige gesellschaftliche Praxis. Das Mittelalter hat die Dirnen zu fast zunftmäßigen Gemeinschaften zusammengefaßt, verpflichtete sie zu bestimmten Steuern und gab diesem "unehrlichen" Gewerbe immerhin einen gesetzlich umfriedeten Platz am Rande der Gesellschaft. Bereits dieser Ansatz des Thomas erlaubt, jeden-

50) Q.disp.de correctione fraterna, q.un., a 1, ad 5

51) S.Th. I-II, 101, 3 ad 2

52) Ebda.

falls soweit es das Recht und seine Sanktionen betrifft, auch für andere, gegebenenfalls noch gewichtigere Handlungsbereiche, ähnlich nüchterne Lösungen im Sinne einer Wahl des moralisch kleineren Übels. So haben Überlegungen dieser Art etwa bei der Einführung des Ehescheidungsrechts in den neuzeitlichen Gesetzgebungen aber auch bei der jüngsten Reform des § 218 ohne Zweifel eine entscheidende Rolle gespielt.

Aber Thomas nennt noch einen weiteren normativen Aspekt, der das Tolerieren eines geringeren moralischen Übels rechtfertigt, nämlich die Tatsache, daß gegebenenfalls zugleich ein Gutes daraus entsteht, oder besser gesagt, allein unter dieser Voraussetzung gewahrt bleiben kann.⁵³⁾ Das minus malum nimmt so in bestimmten Fällen, mit einem späteren Interpretieren, Thomas Sanchez, zu sprechen, gleichsam "den Charakter eines relativ Guten" eines "minus bonum" an.⁵⁴⁾ In der Tat wird man dies beispielsweise im Hinblick auf die ethische Bewältigung einer gegebenen homosexuellen Disposition ins Feld führen können, nämlich für den Fall des Aufbaus einer festen eheähnlichen Beziehung. Homosexuelle Partnerschaft steht nicht auf derselben Stufe wie promiskues homosexuelles oder heterosexuelles Verhalten. Andererseits bleibt sie das geringere Gute - das minus bonum - gegenüber der Fülle einer zweigeschlechtlichen Beziehung.⁵⁵⁾

Dennoch ist mit solcher Argumentation, die das Problem des malum morale nur unter dem Aspekt des Zulassens und damit des nur indirekten Inkaufnehmens zu lösen sucht, die eigentlich kritische Kernfrage nicht erfaßt, solange man nämlich

53) S.Th. II-II, 10, 11 c

54) Thomas Sanchez, De sancto matrimonii sacramento. Lib.VII, disp. XI, n.14-28 (Norimbergae 1706, tom II, p.39-42). Vgl. R.Bruch, Die Bevorzugung des kleineren Übels in moraltheolog.Beurteilung, in: Theologie und Glaube 48 (1958) 241-264, 253

55) Vgl. hierzu die unterschiedlichen Positionen in der von der Glaubenskongregation veröffentlichten "Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik" vom 15.1.76 und in dem Arbeitspapier der Würzburger Synode über "Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität (1973). Zum Ganzen: A.Auer, W.Korff, G.Lohfink, Zweierlei Sexualethik?, in: Theolog.Quartalschrift 156 (1976) 148-158

davon ausgeht, daß man ein moralisches Übel nie direkt wollen dürfe, und zwar auch dann nicht, wenn die aus einem generellen Handlungsverzicht erwachsenden physisch Üblen Folgen ungleich größer sind als jene, die sich aus der Wahl des moralischen Übels ergeben. Hiernach bliebe es beispielsweise einem Arzt selbst dann moralisch versagt, einen Schwangerschaftsabbruch vorzunehmen, wenn dieser medizinisch indiziert ist, wenn es also gilt, zwischen dem sicher eintretenden Tod von Mutter und Kind einerseits und der Tötung des noch ungeborenen Kindes andererseits abzuwägen.⁵⁶⁾ Objektiv kann es hiernach keine Unsicherheit geben. Dem Arzt bleiben die Hände gebunden. Er muß den Tod beider zulassen, will er sich nicht moralisch schuldig machen. Alles andere sei "subjektive Täuschung".⁵⁷⁾ Die Vorzugsregel des minus malum auf die Möglichkeit der direkten Wahl eines malum morale ausdehnen bedeute letztlich deren ethische Pervertierung. Eine solche Argumentation trägt freilich nur, solange man die Illusion aufrechterhält, daß die Übel, die hier aus einem bewußten und absichtlichen Unterlassen erwachsen, eben solche rein physischer Art seien, für die man unter dieser Voraussetzung eben nichts könne und insofern auch keinerlei Verantwortung trüge. In Wahrheit sind diese Übel aber ganz und gar nicht mehr nur solche physischer Art, wo immer nämlich dem Handelnden die aktive Macht gegeben ist, sie zu verhindern. Tatsächlich geht es also in unserem Fall um die unabwendbare Wahl zwischen einem direkt angezielten geringeren moralischen Übel und einem bewußt zugelassenen und sonach indirekt gewollten größeren moralischen Übel.

Von daher scheint mir der Satz, man dürfe das Böse nie direkt wollen, einer Präzisierung bedürftig. Bleibt doch im gegebenen Konfliktfall die Option für das geringere moralische Übel,

56) L.Bender, Ex duobus malis minus est eligendum, in: Periodica de re morali, canonica, liturgica 40 (1951) 256-264, 257

57) O.Schilling, Handbuch der Moraltheologie, Bd.1, Stuttgart 1952, 160

auch wenn es sich um ein direkt in Kauf zunehmendes handelt, gegenüber dem aus seinem Unterlassen entstehenden größeren moralischen Übel eindeutig geboten. Wie sollte man, um ein anderes Beispiel zu nehmen, eine Situation, in der durch eine wahre Aussage, die jemandem abverlangt wird, einem Mitmenschen ohne dessen böses Zutun schwerster Schaden zugefügt würde, ethisch anders bewältigen als eben durch das in diesem Falle geringere moralische Übel einer Falschaussage?⁵⁸⁾

Der "Mut zum Schuldig-werden" (N.Hartmann) erscheint unter gegebenen Umständen sonach unumgänglich, will man nicht noch größere Schuld aufsichnehmen. Nur so läßt sich in der Tat die als solche auch hier unbestritten gültige, auf die Sicherung der menschlichen Würde und Freiheit gerichtete "personale" Vorzugsregel unter dergestalt personal zugeschafften Konfliktbedingungen verantwortlich einlösen. Im Bezug auf das malum morale gilt demzufolge dieselbe Maxime, die sich generell bei der Abwägung in Kauf zunehmender Übel herauskristallisiert hat: Es ist als direkt zu setzende oder auch nur zuzulassende Nebenwirkung dort und nur dort zu verantworten, wo sein Vermeiden ein noch schlimmeres moralisches Übel nachsichziehen würde. Darin bleibt zugleich die klare ethische Forderung vorausgesetzt, daß man ein malum nie, weder direkt noch indirekt, um seiner selbst willen, aus böser Absicht wollen oder tun darf.

Damit aber sind die wesentlichen Bedingungen für ein ethisch verantwortliches Handeln sichergestellt. Erst die so gefaßte Maxime formuliert Voraussetzungen, die den Handelnden vor dem Zynismus einer "macchiavellistischen Erfolgsethik" ebenso bewahren wie vor dem Utopismus einer realitätsblinden "Gesinnungsethik", die sich letztlich als Exkulpierungsstrategie entlarvt.⁵⁹⁾ Der Mensch bleibt der Last moralischer Entschei-

58) Vgl. auch B.Schüller, Begründung sittlicher Urteile a.a.O. 175ff.; ders., Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, in: Theologie u. Philosophie 45 (1970) 526-550, 534

59) W.Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1953, 91ff.

dungszumutungen ausgesetzt, denen er nicht entfliehen kann. Er muß sie aufsichnehmen und durchtragen, will er sich nicht, nunmehr wirklich objektiv, schuldig machen.

Man hat gelegentlich gesagt, Politik sei die Kunst des Möglichen. Das gilt in noch fundamentalerer Weise von der Moral. Sie ist die Kunst der Einlösung und Sicherung des Humanen in seinen tatsächlichen, je und je gegebenen individuellen und sozialen Möglichkeiten. Wo sich Moral nur noch vom Realisierungswürdigen, nicht aber zugleich auch vom tatsächlich Realisierbaren bestimmen läßt, wird sie zur bloßen "Zuschauerethik" (W.Schöllgen).⁶⁰⁾ Erweist es sich doch im Grunde als völlig verfehlt, das moralische Problem einzig und allein im guten oder bösen Willen des Menschen zu suchen. Alle ethische Verwirklichung geschieht in Bedingtheiten und Brechungen und somit unter Inkaufnahme von Übeln, physischer wie moralischer. Eine Moral, die den Menschen in seiner Kreatürlichkeit ernst nimmt und ihn zugleich dort abholt, wo er in seiner geschichtlichen Verfaßtheit steht, ist nur möglich als Verantwortungsethik und eben darin letztlich nur als eine Ethik des Kompromisses. Das Mögliche ist das meiste und nicht das von allen Umständen purgierte denkbar Größte, das zum totalitären tendierende Ideal. Damit ist aber jetzt zugleich die genuin theologische Problematik einer Ethik des Kompromisses aufgeworfen.

60) W.Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf 1955, 216

3. Teil

Das Problem der theologischen Legitimation des ethischen Kompromisses

Die Rede vom Kompromiß meint zunächst ein Doppeltes: einmal den Kompromiß als interpersonales Phänomen. Er liegt dann vor, wenn Individuen oder Gruppen ihre gegensätzlichen, zunächst nicht unberechtigt erscheinenden Forderungen zurückstecken, um zu einer Einigung zu kommen. Zum anderen den Kompromiß als intrapersonales Phänomen. In diesem Fall geht es um das Eingehen eines Vergleichs zwischen dem als unbedingt verstandenen ethischen Gebot und der konkreten Situation, in der zu handeln ist.⁶¹⁾ Die theologisch entscheidende Frage bleibt nun, ob man den Kompromiß in seiner für menschliches Handeln nahezu allgegenwärtigen Bedeutung ausschließlich von der durch die Sünde bestimmten Verfallsituation des Menschen her deutet oder ihn wesentlich auch bereits als eine aus den Strukturgesetzmäßigkeiten der Welt als endlich und bedingt verfaßte Schöpfung hervorgehende Größe begreift. Hier lassen sich, wenn man will, gewisse katholisch-protestantische Differenzpunkte setzen. Nehmen wir für die protestantische Position etwa den Ansatz Thiellickes, so erscheint der Kompromiß zunächst als ein Lebensgesetz, das sich auf allen Stufen findet.⁶²⁾ Er ergibt sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen der ethischen Forderung als solcher und den Gegebenheiten dieser sündigen Welt. Dabei erscheinen nicht nur unsere einzelnen Handlungen sondern auch die Gesetze und Ordnungen dieses Kosmos als solche

-
- 61) Vgl. N. Monzel, Der Kompromiß im demokratischen Staat. Ein Beitrag zur politischen Ethik, in: Hochland 51 (1958/59) 237-247
- 62) H. Thielicke, Theologische Ethik, Bd. II, 1, Tübingen 1955. Hierzu: H. J. Wilting, Der Kompromiß als theologisches und ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas, Düsseldorf 1973; ferner K. Demmer, Entscheidung und Kompromiß, in: Gregorianum 53 (1972) 323-351

von der Sünde infiziert. Der Theologe darf sonach bei der ethischen Urteilsfindung nicht von einem heilsgeschichtlich neutralen Schöpfungsordo als Basis ausgehen, vielmehr muß er die radikale Unrechtssituation dieses Kosmos, wie sie sich in der Gebrochenheit der Ordnungen ihren unübersehbaren Ausdruck verschafft, zum Ausgang all seiner ethischen Bestimmungen nehmen.

In der Kompromißhaftigkeit allen menschlichen Handelns und aller menschlichen Ordnungsgestaltung wird so zugleich die Ausweglosigkeit der menschlichen Existenz ansichtig. Jeder Versuch einer sittlichen Rechtfertigung des Kompromisses in sich ist nach Thielicke Ausdruck menschlicher Selbstherrlichkeit. Zwar gibt es auch nach ihm unterschiedliche Grade der Verwerflichkeit, im Konkurrenzfall sei das weniger Böse dem Böseren vorzuziehen, dennoch erfährt sich der Mensch auch darin noch als schuldig. Er sieht sich letztlich immer auf Gottes gnädiges Erbarmen verwiesen. Andererseits würde die Welt an der kompromißlosen Durchsetzung des reinen Gotteswillens zerbrechen, wenn Gott nicht durch die Gnade seines akkomodierenden Eingehens auf diese durch die Sünde gezeichnete Welt über das Recht seines ursprünglichen Anspruches triumphieren würde. Die *voluntas dei propria* entäußert sich zur *voluntas dei aliena*. Gerade deshalb aber darf der Mensch den Kompromiß nicht als gerechtfertigtes Weltgesetz verstehen. Vielmehr sieht er sich mit ihm immer wieder seiner Schuldverfallenheit überführt. Zugleich aber dürfe und brauche er als Christ nicht zu verzweifeln, wenn er in Kompromissen handelt, insofern diese letztlich in der Vergebung Gottes aufgehoben sind.

Demgegenüber wird man folgendes geltend machen können:

1. Der Kompromiß ist nicht die einzige Regelgröße menschlichen Handelns, möge er auch noch so häufig hierbei ins Spiel kommen. Es gibt eine Fülle von Entscheidungen, die keinerlei Konflikte mit sich bringen und auf Grund

plausibler, in sich stimmiger Normen erfolgen.

2. Es gibt einen ethischen und einen unethischen Kompromiß.
Eine Nivellierung dieser Differenz würde die Möglichkeit von Ethik überhaupt aufheben. Hierauf macht bereits Trillhaas aufmerksam.⁶³⁾ Unter bestimmten Bedingungen erscheint der Kompromiß ethisch geboten, unter anderen Bedingungen aber ist er als Versuchung abzuweisen. Wenn Kompromisse aus Faulheit, Schwäche, Unüberlegtheit oder Unvermögen gemacht werden, sind sie sittlich nicht wertvoll und notwendig.
3. Der ethische Kompromiß bleibt eine qualifizierte moralische Leistung des Subjektes. "Vom handelnden Subjekt und seiner Gesinnung her betrachtet, ist eine Entscheidung auf der Basis eines Kompromisses zwischen verschiedenen konkurrierenden Normen keineswegs von geringerem ethischen Rang als eine Entscheidung aufgrund einer einzigen klar erkannten Norm" (Auer).⁶⁴⁾
4. Menschliches Kompromißhandeln ergibt sich nicht ausschließlich aus defizienten, auf objektiver Verschuldungswirklichkeit beruhenden Bedingungen, sondern zu einem nicht unwesentlichen Teil aus den kreatürlichen, endlichen Strukturen der Schöpfungswirklichkeit als solcher.

Hierauf muß noch etwas näher eingegangen werden. Die Anstrengungen des Menschen gelten zu einem großen Teil der Überwindung vor-sittlicher Übel. Der Mensch ist einerseits mit der bleibenden Fähigkeit ausgestattet, gegebene Zustände zu transzendieren und Erreichtes zu überbieten. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als gerade an der neuzeitlichen Kultur mit ihren ungeheuren Anstrengungen, die empirischen Bedingungen menschlichen Gelingens

63) W.Trillhaas, Zum Problem des Kompromiß, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4 (1960) 355-364

64) A.Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, in: A.Auer, H.Menzel, A.Eser (Hrsg.), Zwischen Heilsauftrag und Sterbehilfe, Köln 1977, 1-52, 48

freizulegen. Der Mensch kann offenbar mehr als er bisher schon erreicht hat. Andererseits ist diese Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu überbieten, weder beliebig noch grenzenlos. Er bleibt in all seinem Ausgreifen der Endliche, eingebunden in das Potential einer Welt, das ihn in seiner Endlichkeit je und je neu begrenzt. Das unentrinnbare Fazit: Der Mensch kann zwar mehr als er bisher geleistet hat, er kann aber in Wahrheit zugleich weniger als er zu seinem Gelingen braucht. Jeder medizinische, jeder technische, jeder wissenschaftliche, jeder kulturelle Fortschritt schafft zugleich neue Probleme. Es gibt keinen Fortschritt, der nicht seinen Preis hat. Bekommt er das eine Übel in den Griff, entstehen ihm dadurch zugleich andere. Der Fall Kernenergie ist hierfür das eklatanteste Beispiel. Der Antagonismus von Unbegrenztheit und Begrenztheit, von Größe und Elend, von Komplexität und Entropie ist ein menschliches Dasein generell charakterisierender Sachverhalt, der sich bereits im vorsittlichen Bereich zeigt und der dann schließlich den Grund dafür abgibt, daß sich der Mensch dann auch ethisch in seinen eigenen Möglichkeiten immer wieder vergreift, sei es, daß er hinter ihnen zurückbleibt oder sei es, daß er sie überschätzt, eben darin aber jetzt allemal seinen genuine Status als Geschöpf verkennend. Wir werden also hier nochmals eine aus den Endlichkeitsstrukturen des Menschen erwachsende Form des ethischen Kompromisses von einer aus spezifischen Verschuldungsdispositionen erwachsenden Form unterscheiden müssen.

Läßt sich aber dann hierauf überhaupt noch eine theologisch tragfähige und redliche Antwort geben? Ich meine ja. Versuchen wir dies mit Hilfe der von Thomas entwickelten theologischen Lehre vom "Gesetz", wie er sie in seiner Summa vorlegt. Hier müssen wir uns zuvor näher auf die Funktion der ihrer Wesensstruktur nach unterschiedlichen "Gesetze" und deren Verhältnis zueinander, wie sie sich Thomas darstellen, einlassen. Zweck des Gesetzes als Ausdruck der schöpferischen universalen göttlichen Ordnungsvernunft ist, generell betrachtet, nach Thomas das sittlich gute Gelingen des Menschen,

letztlich seine ewige Vollendung.⁶⁵⁾ Hierbei kommt jedoch den einzelnen Gesetzesarten und -ausprägungen, also der *lex naturalis* und der *lex humana*, der *lex vetus* und der *lex nova*, eine sich geschichtlich differenziert entfaltende Funktion und eine, gemessen an diesem letzten Ziel, entsprechend unterschiedliche Vollkommenheit zu. So disponiert und befähigt das schöpfungsmäßig eingestiftete natürliche Gesetz, die *lex naturalis*, als "Teilhabe am ewigen göttlichen Gesetz" den Menschen zwar zu sinnvoller, sittlich guter Entfaltung seines Daseins als eines vernunftbegabten Lebewesens, führt ihn aber von sich aus noch nicht zur ewigen Vollendung, die als solche reines gnadenhaftes Gottesgeschenk bleibt. Angesichts der Tatsache nun, daß der Mensch Kraft seiner in der *lex naturalis* gründenden Selbstaufgegebenheit und Freiheit, mit der er sich zur Unterscheidung von Gut und Böse und zur Entscheidung für das Gute als je eigener Tat gerufen sieht, zugleich auch des Mißbrauchs dieser Freiheit fähig ist und dies auch faktisch eintrat, so daß er hierdurch zugleich der für das Böse anfällige, von der Sünde versehrte Mensch wurde, kommt jetzt der historisch ergangenen Willensoffenbarung Gottes, der *lex vetus* als dem "alten Gesetz", eine besondere Funktion zu.

So besteht ihr erster Zweck darin, der durch die Sünde verdunkelten Vernunft des Menschen beizustehen, nämlich die als solche bereits "den Heiden ins Herz geschriebenen", sich aus der *lex naturalis* ergebenden Forderungen leichter und besser zu erkennen.⁶⁶⁾ Sie soll also den Menschen gleichsam seiner wahren Natur vergewissern und ihn auf sie verpflichten.

Zweitens: Im Vergleich zu der erst in der *lex nova* geschenkten, ewiges Leben bewirkenden Gnade bleibt die *lex vetus* zwar durchaus unvollkommen, hat aber dennoch ihre eigene funktionale auf die *lex nova* hin bezogene Vollkommenheit

65) S.Th. I-II, 98, 1

66) S.Th. I-II, 99, 2; 99, 5 u. 101

darin, daß sie den Übergangstatus angemessen regelt, so wie nämlich unmündigen Kindern gegebene Gebote im Hinblick auf diese vollkommen und adäquat sind, im Hinblick auf mündige Erwachsene jedoch unvollkommen erscheinen.⁶⁷⁾ Unter diesem Aspekt erweist sich die lex vetus als "Erzieher zu Christus hin" (Gal. 3, 24).

Ein dritter Zweck der lex vetus zeigt sich darin, daß sie durch Androhung der mit ihr verbundenen Strafen verhindert, daß das Böse nach außen tritt. Dem entspricht Luthers usus civilis legis. Insofern ist sie zugleich das "Gesetz der Fürcht" im Gegensatz zur lex nova als dem "Gesetz der Liebe".⁶⁸⁾

Ein viertes und soteriologisch nunmehr zentrales Moment ergibt sich daraus, daß die lex vetus den Menschen unter dem Blickpunkt der lex nova radikal seiner unausweichlichen Ohnmacht überführt, sich mit Hilfe des Gesetzes selbst erlösen zu können. "Das Gesetz ist dazwischengetreten, damit die Sünde überfloß" (Röm 5,20).⁶⁹⁾ "Das Alte Gesetz wurde zur Zeit der Gnade verworfen; nicht als schlecht, sondern als ohnmächtig und ungeeignet, denn nichts hat es zur Vollendung geführt".⁷⁰⁾ Insofern aber ist es jetzt zugleich das "Gesetz der Sünde und des Todes" im Gegensatz zur lex nova als dem "Gesetz des Geistes des Lebens" (Röm 8,2). Auch Thomas weiß also um den usus elenchthicus, den überführenden Charakter des Gesetzes im Sinne Luthers.⁷¹⁾

Entsprechend aber erweist sich jetzt die lex nova gegenüber der lex vetus als das Gesetz der Rechtfertigung des Sünders, als lex iustificationis. "Wo aber die Sünde überfloß, da floß auch über die Gnade" (Röm 5,20). Rechtfertigung erfährt der

67) S.Th. I-II, 98,2 ad 1

68) S.Th. I-II, 107,1 ad 2; 98,1 c

69) S.Th. I-II, 98,1 ad 2

70) S.Th. I-II, 98,2 ad 2; vgl. Hebr. 7,19

71) S.Th. I-II, 107,3

Mensch der Wurzel nach allein aus dem Glauben an Gottes gnädige Zuwendung. Die Gratia Spiritus Sancti spricht den Menschen frei, d.h. in ihr erschließt sich ihm Gottes Erbarmen und Vergebung. Zugleich aber macht sie ihn auch frei. Sie erweist sich darin zugleich als "Erfüllung des Alten Gesetzes". "Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Mt 5,17). Das Unvollkommene wird im Vollkommenen vollendet. "Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht" (Mt 11,30).⁷²⁾ (Usus tertius Melanchthons)

Was aber folgt jetzt daraus für unser Problem der theologischen Legitimation des ethischen Kompromisses? Nach Thomas und nach allgemeiner katholischer Überzeugung - und hier liegt wohl der zentrale Differenzpunkt zwischen den Konfessionen - ist die Schöpfungsstruktur ihrer Substanz nach durch die Sünde nicht versehrt. Die lex naturalis erscheint sonach auch unter dem Vollendungsprinzip der lex nova nicht aufgehoben, sondern bleibt in ihr vorausgesetzt. Auch der von Gottes Zuwendung getragene, in seine Verheißung gerufene und zum Miterben Christi berufene Mensch findet zwar in der Agape tou theou nicht nur die durch den Einbruch der Sünde verlorengegangene moralische Rechtfertigung seiner Existenz, sondern zugleich auch das höchste Richtmaß seines weiteren Handelns, bleibt aber gleichwohl zur Einlösung des darin liegenden Anspruchs glaubensgeleiteter Liebe auf die natürliche Vernunft und ihre Bedingungs-gesetzlichkeiten zurückverwiesen. Hierzu aber gehört wesentlich der schöpfungsmäßig gegebene Tatbestand der Kontingenz aller Dinge und damit die aus den Endlichkeitsstrukturen des Menschen erwachsende, und nicht erst als Folge der Sünde notwendig gewordene Form des ethischen Kompromisses als legitime Vollzugsweise des Willens Gottes. Soll also dem Menschen von Gott her betrachtet überhaupt eine definitive Vollendungs-gestalt zuge-dacht sein, und nicht nur eine endliche, vergängliche,

72) S.Th. I-II, 106,2; 107,2 u. 4

dann muß die lex nova in jedem Falle zur lex naturalis hinzukommen, selbst wenn die lex vetus - das "Gesetz" schlecht hin - infolge der Sünde nie notwendig geworden wäre. Damit aber gewinnt zugleich über Thomas hinaus, auch unter dem Aspekt theologischer Ethik, jene Position des Duns Scotus Bedeutung, nach der Gott Mensch geworden wäre, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte.